REFLEXÕES AUTOBIOGRÁFICAS

ERIC VOEGELIN

INTRODUÇÃO E EDIÇÃO DE TEXTO DE ELLIS SANDOZ

REFLEXÕES AUTOBIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO E EDIÇÃO DE TEXTO
ELLIS SANDOZ

TRADUÇÃO
MARIA INÊS DE CARVALHO

NOTAS
MARTIM VASQUES DA CUNHA

In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.

No estudo dos seres da criação, não devemos exercer nossa vã e transitória curiosidade, mas ascender às coisas imortais e permanentes.

Santo Agostinho, *De Vera Religione*

Sumário

Introdução

por Ellis Sandoz

As *Reflexões autobiográficas* são para Eric Voegelin uma oportunidade de examinar e interpretar, em poucas páginas, a vasta obra que produziu até 1973, quando as *Reflexões* foram ditadas e transcritas. Este livro oferece a melhor introdução possível à vida e ao pensamento deste que foi um notável *scholar* e talvez o maior filósofo de nosso tempo. Aqui, Voegelin explica Voegelin, num relato autobiográfico pensado para lançar luz sobre seus outros escritos e situá-los no horizonte mais amplo de seu pensamento. Certeiras, incisivas, elegantes e profundas, as *Reflexões* revelam tanto as motivações do memorável trabalho acadêmico de Voegelin em vários estágios da década de 1920 em diante quanto um pouco do homem afável e bem-humorado, corajoso e firme em seus propósitos, de grande austeridade, senso moral e sabedoria que está por trás da obra, familiar aos que o conheceram bem. A publicação destas *Reflexões autobiográficas* de Eric Voegelin é um acontecimento intelectual da maior importância.

Uma introdução muito pormenorizada a um livro tão curto e acessível seria descabida, mas talvez um breve resumo da biografia de Voegelin e das origens destas *Reflexões* como um documento possa ser pertinente e útil ao leitor.

Erich Hermann Wilhelm Voegelin nasceu em Colônia, na Alemanha, em 3 de janeiro de 1901, e faleceu em Stanford, na Califórnia, em 19 de janeiro de 1985. Era filho de Otto Stefan e Elisabeth Ruehl Voegelin e seu pai era engenheiro civil. Os Voegelin residiram em Colônia e em Königswinter, na Renânia, até 1910, quando se transferiram para Viena. Lá, Eric freqüentou a escola e depois a Universidade de Viena, tornando-se por fim professor associado de ciência política na Faculdade de Direito. Depois do *Anschluss*,[1] em 1938, foi prontamente demitido pelos nazistas devido à sua oposição a Hitler (expressa especialmente em quatro obras publicadas entre 1933 e 1938). Com sua fuga para a Suíça, escapou por pouco da detenção pela Gestapo. Logo depois, emigrou para os Estados Unidos com sua esposa (Luise Betty "Lissy" Onken [3 de setembro de 1906 – 8 de outubro de 1996] era seu nome de solteira, e se casaram em 30 de julho de 1932). Após passar um ano lecionando no Departamento de Ciência Política da Universidade Harvard e empreendendo freqüentes viagens ao longo do segundo semestre para lecionar na Bennington College em Vermont, Voegelin ministrou um curso de férias na Universidade Northwestern em Evanston, Illinois. Depois, os Voegelin tiraram pequenas férias em Wisconsin antes da mudança para a Universidade do Alabama, no outono de 1939, onde permaneceram por dois anos e meio.

Em janeiro de 1942, Voegelin ingressou no corpo docente do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual da Louisiana (LSU). Permaneceu em Baton Rouge até janeiro de 1958 e foi nomeado um dos três primeiros *Boyd Professors*[2] da LSU. Durante esses dezesseis anos, escreveu e publicou as obras em inglês que estabeleceram sua reputação: *The New Science of Politics* [A nova ciência da política]

---

[1] Anexação da Áustria à Alemanha. (N. T.)

[2] A *Boyd Professorship* é o mais alto grau de distinção concedido pela Universidade Estadual da Louisiana a membros de seu corpo docente, em reconhecimento à excelência de contribuições no campo do ensino e da pesquisa. A nomeação ocorre após um rigorosíssimo processo de seleção. Desde a instituição do título, em 1953, apenas 65 professores, incluindo todos os *campi* da LSU, chegaram a recebê-lo. (N. T.)

(1952), com base nas Walgreen Lectures proferidas no ano anterior, e os três primeiros volumes de *Order and History* [Ordem e História]: volume I, *Israel and Revelation* [Israel e a Revelação]; volume II, *The World of the Polis* [O mundo da pólis]; e volume III, *Plato and Aristotle* [Platão e Aristóteles] (1956, 1957).[3] Eric e Lissy se naturalizaram americanos em 1944 e mantiveram sua cidadania a partir de então. Mesmo assim, Voegelin aceitou, em 1958, uma indicação para o cargo de professor de Ciência Política na Universidade Ludwig-Maximilian, em Munique, onde fundou o Instituto de Ciência Política. Sua principal publicação nesse período foi *Anamnesis* (1966),[4] que apresentava, agora de forma direta, a filosofia da consciência que já estava subentendida na obra em inglês. Em 1969, dez anos depois, os Voegelin retornaram definitivamente para os Estados Unidos. No Instituto Hoover para o Estudo da Guerra, Revolução e Paz da Universidade Stanford, ocupou por cinco anos consecutivos (1969-1974) a cátedra Henry Salvatori como "Distinguished Scholar". Estas *Reflexões autobiográficas* foram ditadas nesse período. Logo depois, o quarto volume de *Order and History* foi finalmente publicado – após um hiato de dezessete anos–, com o título *The Ecumenic Age* [A era ecumênica] (1974).[5] Aposentados, Eric e Lissy continuaram a residir em Stanford, onde ambos estão sepultados. O casal não teve filhos.

Além dos livros mencionados, aproximadamente cem artigos e ensaios do professor Voegelin foram publicados durante a vida do autor. Voegelin também deixou muito material em manuscritos inéditos, inclusive a maior parte de um estudo de quatro mil páginas intitulado "The History of Political Ideas" [História das idéias políticas]. Algumas partes dessa

---

[3] Obras disponíveis em *The Collected Works of Eric Voegelin*, vols. 14-16 (University of Missouri Press). Todos os volumes nesta edição serão citados doravante apenas como *CW*. *The New Science of Politics* foi reeditado como vol. 5 das *CW*. (N. E.)

[4] A tradução de 1978 para o inglês foi editada pela University of Missouri Press em 1990. Uma versão revista foi publicada em *CW*, vol. 6. (N. E.)

[5] *CW*, vol. 17. (N. E.)

obra foram incorporadas a *Order and History*, e onze de seus capítulos foram coligidos, editados por John H. Hallowell e publicados com o título *From Enlightenment to Revolution* [Do Iluminismo à Revolução] (1975).[6] O quinto volume de *Order and History* também foi publicado postumamente, com o título *In Search of Order* [Em busca da ordem] (1987).[7] Trata-se da pedra angular da revolucionária filosofia da política, da história e da consciência de Eric Voegelin.

Em meu livro *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* [A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica],[8] tentei explicar em que sentido podemos entender a obra de Voegelin como revolucionária. A *raison d'être* das *Reflexões autobiográficas* é o trabalho preparatório que fiz para esse estudo. Em 1973, Voegelin estava longe de se preocupar com a redação de uma autobiografia ou um livro de memórias para somar-se ao relato dos experimentos anamnésicos que conduziu em 1943, publicado somente em 1966 no livro *Anamnesis*. Esses fascinantes esboços de recordações abordam experiências de infância que Voegelin considerou formadoras de sua consciência como ser humano. Começam com as primeiras reminiscências, aos quatorze meses de vida, e vão até os dez anos de idade, aproximadamente. Em 1972 e 1973, Voegelin estava trabalhando diligentemente na finalização do manuscrito de *The Ecumenic Age*, publicado no ano seguinte. O livro que eu estava escrevendo exigia o conhecimento

---

[6] *The History of Political Ideas* compreende os volumes 19-26 das *CW*, publicados entre 1997 e 1999. São eles, com seus respectivos editores: I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity* [Helenismo, Roma e Cristianismo], por Athanisios Moulakis; II, *The Middle Ages to Aquinas* [A Idade Média até Tomás de Aquino], por Peter von Sivers; III, *The Later Middle Ages* [A Baixa Idade Média], por David Walsh; IV, *Renaissance and Reformation* [Renascimento e Reforma], por David L. Morse e William M. Thompson; V, *Religion and the Rise of Modernity* [Religião e a ascensão da modernidade], por James L. Wiser; VI, *Revolution and the New Science* [Revolução e a nova ciência], por Barry Cooper; VII, *The New Order and Last Orientation* [A nova ordem e a orientação final], por Jürgen Gebhardt e Thomas A. Hollweck; VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man* [Crise e o apocalipse do homem], por David Walsh. (N. T.)

[7] Reeditado em *CW*, vol. 18. (N. E.)

[8] LSU Press, 1981; 2. ed., Transaction Publishers, 2000. (N. E.)

de muitos detalhes biográficos que não estavam disponíveis à época, e então comecei a gravar com ele entrevistas sobre temas relevantes para o meu estudo de seu pensamento. Essas palestras percorriam assuntos variados, e foi somente no verão de 1973, quando estive em Stanford para colher informações e comecei a tentar estabelecer uma cronologia do desenvolvimento intelectual de Voegelin, que decidimos o que fazer. Após muitos passos em falso, surgiu a idéia de conduzir uma série de entrevistas com base nos meus questionamentos. Eles seriam respondidos em uma narrativa oral ditada por Voegelin. Para garantir a fidelidade da transcrição, sua secretária esteve sempre presente para taquigrafar o que era dito. Tudo isso foi feito entre 26 de junho e 7 de julho (comemoramos o 4 de julho, é claro), no gabinete de trabalho de Voegelin em sua residência no Sonoma Terrace, em meio a nuvens de fumaça dos charutos King Edward que ele consumia diariamente, o latido feroz e persistente de dois cãezinhos pequineses – que, a despeito dos esforços da esposa de Voegelin para calá-los, repeliam qualquer perigo, por hipotético que fosse –, o zunir e tinir do cortador de gramas, o rugir do aspirador de pó e o som metálico e estridente do telefone (essa atmosfera está ausente do texto, mas, como escutei novamente as vinte e sete horas de gravação ao preparar o primeiro manuscrito para publicação, estava viva em minha memória enquanto escrevia, e tudo isso foi definitivamente parte dessa "experiência" de trinta e um anos atrás). A transcrição foi então lida e corrigida por Voegelin, depois redigitada em tempo hábil para formar o documento revisado que acabei intitulando *Autobiographical Memoir* [Memória autobiográfica] de Eric Voegelin e citei *in extenso* em meu livro. Em 1989, o livro recebeu novo título para publicação em separado.

Não podemos saber como teria sido a autobiografia de Eric Voegelin, tivesse ele sentado para escrevê-la por iniciativa própria. As respostas que surgiram a partir da minha investigação estão neste livro. As perguntas que fiz, exceto as que pediam informações básicas de tipo factual, foram as que me pareceram mais importantes para uma compreensão integral e

precisa do material que eu estudara com Voegelin – tanto suas próprias obras quanto os temas e autores que conheci por seu intermédio – desde os meus tempos de graduação na década de 1950, quando ele conduzia suas pesquisas na LSU. O grande dom de Voegelin era sua capacidade de expor qualquer assunto, por mais complexo que fosse, sempre de maneira clara, lúcida e expressiva. Foi desse talento que tive a oportunidade de desfrutar nessas entrevistas, que se tornaram, com efeito, um seminário privado, estendendo-se por quase quinze dias, com palestras de duas a três horas a cada manhã. Aquilo que começou como um exercício um tanto *pro forma* – concebido (ao menos era assim que eu sentia) como uma maneira de dar cabo de questionamentos persistentes e se livrar de um perguntador que ameaçava tornar-se uma enervante dispersão em relação à "obra" – acabou assumindo uma vida inesperada. Voegelin foi se aquecendo com o assunto. Começou aos solavancos e algo contrariado, depois resignou-se e, por fim, falou com um gosto reservado à "obra" mesma, no que aos poucos foi se tornando uma busca anamnésica pela realidade de Eric Voegelin, cuja história se eleva nos seus melhores momentos ao discurso meditativo da alta filosofia. Ainda que frio na folha impressa, o resultado é um sucesso a ser calorosamente celebrado por todos.

Por fim, hoje tenho a impressão de que as *Reflexões autobiográficas* são o melhor ponto de partida para o estudante que não tem familiaridade com os escritos de Voegelin. É um caminho valioso, sobretudo porque as *Reflexões* têm o mérito de explorar, em linguagem simples e direta, os múltiplos contextos na biografia de um ser humano concreto por acaso inclinado a compreender reflexivamente a realidade altamente estratificada da qual todos somos inevitáveis participantes como seres humanos. Quero enfatizar a *concretude* da vida e do pensamento de um ser humano específico com o nome e a identidade de Eric Voegelin.

Remedia-se, deste modo, a vagueza de explorar questões abstratas sobre contextos abstratos lançando mão dos usuais

procedimentos hipotéticos. Aqui, lidamos com as reminiscências de um homem que conseguiu extrair sentido de sua própria peregrinação pessoal e intelectual entre o positivismo dominante, o nacional-socialismo letal e a existência livre e aberta do filosofar, com a ajuda, entre outras fontes, dos clássicos, dos escolásticos e místicos cristãos e dos profetas de Israel e apóstolos do Novo Testamento. Um elemento importante da peregrinação de Voegelin é sua busca tangível e gradual descoberta – de enorme alcance – de um lugar onde encontrar auxílio e socorro em meio à confusão do colapso das instituições, do embotamento intelectual e da corrupção pessoal. Como ele fez isso é o assunto deste pequeno livro.

Acredito que um relato como este acaba sendo, além disso, uma maneira ideal de entender a suposta "relevância" da vida do espírito e do intelecto para o amadurecimento da personalidade humana. Ele carrega sua própria autenticidade como um relato singular em primeira pessoa que é fiel aos fatos, honesto, inteligente, bem-humorado e elaborado. E, pelo caminho, começamos a perceber que os problemas e suas origens ordenadas compõem um mosaico dos "contextos" que está presente, em maior ou menor grau, na vida de cada um de nós, e que funciona em grande medida como uma armadilha.

Na prática, o efeito é parecido com o que se obtém ao ler as *Confissões* de Agostinho ou a *Apologia* de Platão. Voegelin procurou filosofar para recuperar a realidade em um mundo dominado por segundas realidades, sem falar nas realidades virtuais, um assunto que, como observou certa vez, considerava de vital importância tanto para si quanto para os outros.[9] Neste pequeno livro, temos uma amostra de como Voegelin empreendia essa busca: não como quem monta um quebra-cabeça intelectual ou toma parte em um jogo às vezes perigoso, mas como quem vive uma vida. Daí meu apreço especial por este livro. E não influi no meu julgamento o fato de que ele

[9] No prefácio a *Israel and Revelation* [1956], penúltimo parágrafo, *CW*, vol. 14. (N. E.)

me contou essas coisas estando nós sentados frente a frente, um diante do outro, de pessoa para pessoa.

Talvez o leitor tenha interesse em consultar o resumo feito por Voegelin aproximadamente uma década depois que este texto foi ditado, intitulado "Autobiographical Statement at Age Eighty-Two" [Depoimento autobiográfico aos oitenta e dois anos de idade].[10]

Numerosas resenhas do livro original foram publicadas.[11] Em geral, todas concordam que "este livro é uma excelente introdução à obra [de Voegelin], pois oferece um contexto histórico e biográfico esclarecedor não só das motivações mas também das fontes de seu autor, e traça o desenvolvimento de muitas de suas idéias centrais sobre política, história, a natureza da consciência e a presença divina".[12] Houve, porém, quem se dissesse insatisfeito, porque "as observações de Voegelin sobre pensadores de quem discorda são com freqüência exasperantes e por vezes estúpidas a ponto de nos fazer estremecer".[13] Outro resenhista, mais elogioso, lamentou que o editor não tenha escrito uma introdução mais longa, feito mais anotações e oferecido um índice na primeira edição.[14] Estas deficiências foram, ao menos em parte, supridas nesta edição, e, para a versão em brochura da LSU Press, publicada em 1996, um índice já havia sido compilado. Ian Crowther comenta muitos assuntos, mas especialmente a exposição das *experiências* que são a chave para compreender a "revolta egofânica" da modernidade. Ele conclui que, embora possamos não ter visto a última das "segundas realidades" dos ideólogos,

---

[10] *CW*, vol. 33, pp. 432-56. (N. E.)

[11] Há uma relação delas em Geoffrey L. Price e Eberhard Freiherr von Lochner, (eds.), *Eric Voegelin: International Bibliography, 1921-2000* (Munique, Wilhelm Fink Verlag, 2000), pp. 200-201. (N. E.)

[12] Jeff Mitscherling, in *History of European Ideas* 12, no. 5 (1990), p. 705. (N. E.)

[13] Ibid. (N. E.)

[14] Maben Walter Poirier, in *Modern Age* 34, no. 3 (primavera de 1992), p. 262. (N. E.)

podemos afinal, "com a ajuda de Voegelin e seus intérpretes (...) ver através delas".[15] Thomas D'Evelyn escreveu que a

> impressão que tem o leitor [com as *Reflexões autobiográficas*] é de encantamento e dócil compreensão. Em seus ataques ao antiintelectualismo e antiamericanismo do pensamento de esquerda, Voegelin pode lembrar Allan Bloom. Mas há uma grande diferença. O autor de *The Closing of the American Mind* [O declínio da cultura ocidental] será lembrado mais pela impetuosidade e pelo brilhantismo de seu ataque. Voegelin será lembrado por seu (...) resgate da "grande descoberta dos filósofos clássicos" de que "o homem, longe de ser um 'mortal', é um ser que participa de um movimento em direção à imortalidade". (...) Ao contemplar suas obras reunidas, o que vemos não é um arco de triunfo imenso e reluzente, mas um arco-íris.[16]

Podemos, por fim, mencionar a fascinante resenha-ensaio de Paul G. Kuntz, que extrai do livro quatro novos "decálogos" – Mandamentos Teológicos, Mandamentos Morais, Mandamentos Filosóficos e Mandamentos Acadêmicos, como os chama –, e conclui, expressivo:

> de tamanho modesto, o volume transmite a impressão de um gigante de grande poder normativo. A melhor maneira que encontrei de dizê-lo foi traçando um paralelo entre Voegelin e Moisés e apresentando suas tábuas da lei. Em uma vida acadêmica que bem pode ser caracterizada como volúvel, já que sofre por todos os lados a pressão de grupos vociferantes, Voegelin foi quem teve maior clareza quanto à necessidade de aceitarmos quatro tipos de imperativos.[17]

---

[15] Ian Crowther, "The Order of Reality", *Salisbury Review* 10 (março de 1992), p. 43. (N. E.)

[16] Thomas D'Evelyn, in "World-Class Historian Finds Order beyond Disorder", *Christian Science Monitor* 81 (6 de novembro de 1989), p. 13. (N. E.)

[17] Paul G. Kuntz, in *Intercollegiate Review* 26, no. 1 (outono de 1990), p. 50. (N. E.)

Por fim, algumas palavras sobre a revisão final e a apresentação. A partir do capítulo 11, os cortes e títulos são de minha responsabilidade; todas as notas e inserções entre colchetes são do editor; emendas sintáticas de menor importância foram feitas silenciosamente, como de hábito se faz em revisões; palavras inadvertidamente faltantes no texto mas audíveis na gravação foram restauradas *apenas* nos casos em que esclareciam melhor o que se queria dizer; todos os itálicos para fins de ênfase foram inseridos pelo editor. O manuscrito teve origem em uma papelada cujo propósito inicial era servir de suporte a um estudo biobibliográfico. Por isso, Voegelin não se preocupou em fazer as meticulosas emendas que decerto teria feito caso o manuscrito fosse seu e ele o tivesse acompanhado até a data de sua publicação. Tentei aqui, com o devido cuidado, preencher essa lacuna.

1. Universidade de Viena

Fui aluno da Faculdade de Direito da Universidade de Viena entre 1919 e a conclusão de meu doutorado, em 1922. Na época, o ambiente da universidade era fortemente marcado pelo colapso do Império Austro-Húngaro no fim da Primeira Guerra Mundial. Mas, em sua composição, ainda era a universidade da capital do Império, e refletia essa atmosfera cosmopolita em sua atividade acadêmica e na postura dos professores. Em meu tempo de estudante e ao longo de toda a década de 1920, ou mesmo até que se fizessem sentir os efeitos do nacional-socialismo, no início dos anos 30, Viena conservava um horizonte intelectual vastíssimo e era internacionalmente reconhecida como pioneira em muitas áreas do conhecimento. Havia, em primeiro lugar, a Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, representada pelo próprio Kelsen e por um número cada vez maior de jovens formados por ele, especialmente Alfred von Verdross e Adolf Merkl. Em segundo lugar, havia a Escola Austríaca de Utilidade Marginal. Eugen Böhm-Bawerk já falecera, mas Leopold von Wieser ainda era o ancião venerável que ministrava o curso principal de teoria econômica. Entre os economistas mais jovens, havia Ludwig von Mises, conhecido por sua teoria do dinheiro. Joseph A. Schumpeter estava em Graz na época, mas sua obra, é claro, era estudada. Entre os demais componentes intelectuais e espirituais que se imprimiriam em um jovem

da época, havia a escola de física teórica que remontava a Ernst Mach, então representada por Moritz Schlick. Ludwig Wittgenstein era influência importante nesse círculo, menos por sua presença que por sua obra. Devo mencionar, ainda, o Austrian Institut für Geschichtsforschung [Instituto Austríaco de Estudos Históricos], representado por Alfons Dopsch, que àquela altura já conquistara fama internacional com sua obra sobre a história da economia carolíngia.

Entre os mais jovens, havia a influência crescente de Otto Brunner, depois famoso por suas teorias sobre o feudalismo medieval.[1] Outra glória da Universidade de Viena naquela época era a história da arte, representada por Max Dvořák e Josef Strzigowski. Quando entrei na universidade, Dvořák já era falecido, mas Strzigowski ainda lecionava. Com ele, fiz cursos de história da arte renascentista. Especialmente atraente era seu interesse pela arte do Leste Europeu, que sua obra de dois volumes sobre a Armênia tão bem documentou. Ao mesmo tempo, florescia em Viena o Institut für Urgeschichte [Instituto de Estudos da Pré-História].

Mais à margem, ao menos de meu ponto de vista, havia centros famosos como o Instituto de Música Bizantina, dirigido por Egon Wellesz, que mais tarde vim a conhecer pessoalmente. Após a ocupação nacional-socialista, Egon Wellesz foi para Oxford. Também muito poderosa, e inevitável, era a influência dos psicólogos. Cursei disciplinas com Hermann Swoboda, entusiasta da teoria dos ritmos de Ernst Kries; este, por sua vez, era amigo íntimo de Sigmund Freud. Na psicologia de Swoboda, sua antiga amizade com Otto Weininger entrava como pano de fundo. As obras de Weininger eram lidas por todos naquele período. A figura mais influente no campo da psicologia era Freud, evidentemente. Não pertenci ao círculo de Freud e nunca sequer o encontrei, mas tive contato com muitos jovens por ele formados. Dentre os que conheci, os mais importantes à época eram Heinz Hartmann, que

[1] Especialmente conforme publicadas em *Land und Herrschaft* [Terra e domínio] 4. ed., 1959. (N. E.)

depois veio para Nova York; Robert Waelder, que depois se estabeleceu na Filadélfia; e Kries, que foi para a Austrália.

Na Faculdade de Direito, os intelectuais que mais atraíam os estudantes naquela época eram Hans Kelsen, advogado e redator da Constituição austríaca, e Othmar Spann, economista e sociólogo. Spann, além de elaborar uma teoria do universalismo, conduzira uma análise estrutural da economia de um povo que, em seu conteúdo, ia muito além do restrito elenco de temas abordados pelos teóricos da utilidade marginal. Uma terceira figura de grande magnetismo entre os estudantes era Carl Gruenberg, um baluarte da social-democracia. Na esteira da sublevação popular, com a queda do Império e a instauração da República em 1918, ascendeu o Partido Social-democrata, em que votei na primeira eleição de que participei na vida. Uma figura importante tornara-se o principal ideólogo dos social-democratas: Max Adler. Havia também um grupo de excelentes juristas com o qual eu não tinha muito contato, com Strisower em direito internacional; Schey, que conduzira a reforma do Código Civil; e Hupka em processo civil.

Inscrevera-me como estudante na pós-graduação que me levaria ao *Doctor rerum politicarum* [Doutorado em Ciência Política]. A decisão de cursar esse doutorado em ciência política foi em parte econômica e em parte questão de princípios. No que se refere ao aspecto econômico, eu era muito pobre, e um doutorado a ser concluído em três anos me parecia definitivamente atrativo. O doutorado em direito, por sua vez, levaria quatro anos. A questão de princípios era uma nebulosa, mas já então pujante intuição de que eu embarcaria em uma carreira científica. O doutorado em direito abria, para quem não se tornasse advogado independente, a tentadora possibilidade de ingressar no serviço público; mas eu não queria ser funcionário público. A escolha da ciência política, ademais, foi determinada pela qualidade do corpo docente, que incluía figuras de renome como Kelsen e Spann. Uma alternativa seriamente considerada por meu pai, que era engenheiro civil, e também por mim, seria a área de física e matemática.

Mas a política me atraía mais. Mesmo assim, depois de concluir o doutorado em ciência política, matriculei-me em cursos de matemática na Faculdade de Filosofia, especialmente com Philipp Furtwaengler sobre *Funktionentheorie* [teoria das funções]. Mas acabei estudando esses assuntos apenas superficialmente, pois simplesmente não conseguia me entusiasmar por problemas matemáticos.

Ao longo desses três anos, fiz amizade com estudantes da minha idade, um ou dois anos mais velhos, que, por conta dessa sutil diferença etária, estavam voltando do serviço militar. A experiência lhes dera uma maturidade que pessoas como eu (que escapara do serviço militar na juventude) consideravam fascinante. Conheci-os nos cursos que fizemos em comum, especialmente os seminários. Três desses seminários foram muito importantes para a posterior união do grupo de jovens de que falarei mais adiante. Falo primeiro do seminário de Othmar Spann, não por ter sido o mais importante sob esse aspecto, mas porque aí conheci pessoas que depois se retiraram por completo de minha vida. O clima geral do grupo de Spann e dos jovens por ele atraídos era o do romantismo e do idealismo alemão, sem dispensar um forte toque de nacionalismo. Alguns deles aderiram ao nacional-socialismo; outros chegaram mesmo a filiar-se a movimentos nacionalistas mais radicais, opositores do nacional-socialismo. Quando a virulência de Hitler tomou conta da Áustria, o contato com essas pessoas esmoreceu e não foi mais retomado. Mas é importante falar sobre essa fase, pois é a Spann e ao trabalho nesse seminário que devo minha familiaridade com os filósofos clássicos (Platão e Aristóteles) e com os sistemas idealistas alemães de Johann Gottlieb Fichte, G. W. F. Hegel e F. W. J. von Schelling. Mas os seminários de Kelsen e Mises, talvez por coincidirem mais com os meus interesses, foram mais decisivos para a minha formação e vida posterior. Por meio do seminário de Kelsen – e, também neste caso, especialmente no seminário privado –, formaram-se relações com seus membros mais antigos, particularmente Verdross em direito internacional e Merkl em direito administrativo. Entre os mais próximos da minha idade estavam Alfred Schütz, que depois se

tornou professor de sociologia na New School for Social Research em Nova York; Emanuel Winternitz, que, depois do exílio de todos nós por Hitler, assumiu a curadoria da coleção de instrumentos musicais do Metropolitan Museum of Art em Nova York; Felix Kaufmann, filósofo do direito, que se tornou professor da New School for Social Research; e Fritz Schreier, que, ao vir para os Estados Unidos, tornou-se empresário na área de publicidade. E há, por fim, o seminário privado de Ludwig von Mises, que freqüentei por anos a fio, até o fim de minha estada na Áustria, onde encontrei Friedrich August von Hayek, Oscar Morgenstern, Fritz Machlup e Gottfried von Haberler.[2]

---

[2] A Viena onde viveu Eric Voegelin era um mundo de uma efervescência cultural que raramente ocorreu na história. Do final do século XIX até os primeiros trinta anos do século XX, Viena foi o berço de Sigmund Freud, Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Ludwig Wittgenstein, Gustav Mahler, Lou Andreas-Salomé, Gustav Klimt, Rainer Maria Rilke, entre outros. O rigor e a profundidade intelectuais eram a norma; a sofisticação nos meios formais e a ousadia na análise de problemas filosóficos de primeira grandeza tornaram-se modelos para futuros círculos de "homens prodígios", como a Escola de Chicago e até mesmo a Escola de Frankfurt. Como bem descreveu um de seus personagens mais famosos, o escritor Stefan Zweig (1881-1942), "Em quase nenhuma cidade da Europa o impulso para o cultural foi tão apaixonado quanto em Viena. Exatamente porque a Áustria há séculos não tivera ambições políticas nem obtivera grande sucesso em suas ações militares, o orgulho da pátria se voltara mais intensamente para o predomínio do artístico. As mais importantes e ricas províncias, italianas e alemãs, flamengas dos valões, há muito haviam-se separado do velho reino dos Habsburgos que um dia dominara a Europa; a capital ainda mantinha seu velho brilho, sede da Corte, preservadora de uma tradição milenar. Os romanos haviam erguido as primeiras pedras dessa cidade como um posto avançado e para proteger a civilização latina contra os bárbaros, e mais de mil anos depois o ataque dos otomanos contra o Ocidente fracassou diante dessas muralhas. Ali batalharam os nibelungos, ali o setestrelo imortal da música brilhou sobre o mundo, Gluck, Haydn e Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms e Johann Strauss, para lá confluíram todas as correntes da cultura européia. Na Corte, na nobreza, no povo, o alemão ligou-se pelo sangue ao eslavo, ao húngaro, ao espanhol, ao italiano, ao francês e ao flamengo, e o verdadeiro gênio dessa cidade da música foi diluir harmoniosamente todos esses contrastes em algo novo e singular, ao austríaco, o vienense. Receptiva e com um senso especial de assimilação, essa cidade atraía as forças mais disparatadas, atraía e acolhia-as; era fácil viver nessa atmosfera de conciliação intelectual, e inconscientemente cada cidadão dessa cidade se tornava um cidadão supranacional, cosmopolita, um cidadão do mundo" (*O mundo que eu vi*. Rio de Janeiro, Record, 2000, pp. 28-29). Sobre o ápice cultural vienense, leia também *O século de Schnitzler*, de Peter Gay (São Paulo, Companhia das Letras, 2000) e *Wittgenstein - o dever do gênio*, de Ray Monk (São Paulo, Companhia das Letras, 1997), que dão descrições saborosas e detalhadas da cidade e de seus habitantes.

A partir desses grupos, determinados pela instituição dos seminários e pelas amizades pessoais e relações entre essas e outras pessoas, cristalizou-se por fim uma instituição que, não sem um toque de ironia, foi chamada de *Geistkreis* [Círculo Espiritual ou Intelectual]. Tratava-se de um grupo de jovens que se reunia mensalmente; todo mês, um dos membros dava uma palestra sobre tema de sua escolha enquanto os outros faziam picadinho dele. Por se tratar de uma comunidade civilizada, havia a regra de que o anfitrião do encontro não podia ser o palestrante, pois era permitido à dona da casa participar (em outros casos não permitíamos a presença de mulheres), e não seria nada cortês fazer picadinho de um cavalheiro na presença de sua esposa. A esse grupo, que se expandiu gradualmente, com algumas evasões esporádicas, pertenceu, em intervalos intermitentes, a maior parte das pessoas mencionadas, especialmente Alfred Schütz, Emanuel Winternitz, Haberler, Herbert Fuerth, Johannes Wilde (historiador da arte), Robert Waelder (psicanalista), Felix Kaufmann, Friedrich von Engel-Janosi (historiador) e Georg Schiff. Uma característica importante do grupo é que nós todos estávamos unidos pelo estudo de uma ou outra ciência, mas vários dos membros não tinham vínculos apenas com a universidade, ocupavando-se também de uma série de atividades comerciais e financeiras. Um homem como Alfred Schütz, por exemplo, foi secretário de uma associação de bancos e depois entrou para o setor financeiro. Prosseguiu nesse ramo quando veio para Nova York, e teve a fantástica energia de conduzir com sucesso sua vida profissional e, paralelamente, escrever livros que agora se tornaram célebres com a publicação de suas obras reunidas. Emanuel Winternitz era advogado, ligado especialmente a sociedades de crédito imobiliário.[3] Usava boa parte de seus rendimentos como profissional bem-sucedido para fazer longas viagens à Itália e cultivar seu interesse pela história da arte. Esta foi a base com que posteriormente se estabeleceu nos Estados Unidos, o que acabou resultando em seu cargo

[3] No original, *Bausparkassen*, bancos ou associações que financiam moradias e/ou construções civis em geral. (N. T.)

no Metropolitan Museum of Art. Sua grande realização foi a organização daquela exposição permanente de instrumentos musicais que tem merecido a atenção dos visitantes do museu desde 1972.[4]

Os economistas sofreram com o encolhimento da Universidade de Viena sob as condições da República. Uma universidade não podia absorver tantos economistas de primeira linha quanto os que surgiam naquele período. Os nomes de Hayek, Haberler, Morgenstern e Machlup conquistaram notoriedade na Inglaterra e nos Estados Unidos. Antes mesmo de Hitler, eles já queriam deixar Viena. Machlup, por ser um industrial independente, foi um dos últimos a deixar o país. Engel-Janosi, além de excelente historiador, tinha uma fábrica de assoalhos (mas devo dizer que o êxito de seu negócio era fruto, em grande medida, do notável tino empresarial de sua esposa, Carlette). Uma outra dificuldade era o anti-semitismo, que, com a instauração da República, tornou-se inescapável

---

[4] O comentário acima prova que, na época do jovem Voegelin, ter uma atividade intelectual não excluía uma atividade prática que fosse financeiramente lucrativa. A idéia de que todo intelectual deve apenas se preocupar com assuntos "contemplativos" e nunca com feitos mundanos (por exemplo, a sobrevivência financeira) é uma tolice digna de quem vive numa torre de marfim. O próprio Voegelin daria o exemplo em seus anos de maturidade, conforme relata o aluno Tilo Schabert: "Voegelin começava o dia por volta das oito da manhã. Na hora que se seguia ele ligava para mim e conversava comigo sobre o que havia pensado e escrito na noite passada. Se ele ia ao seu escritório, aparecia entre nove e dez horas da manhã; se ficava em casa, passava horas antes do almoço – que ocorria por volta da uma da tarde – fazendo outras ligações telefônicas ou então lendo. Algumas vezes ele fazia jardinagem (e atacava teimosamente, em vão, os cogumelos na grama). Um dos telefonemas mais importantes da manhã geralmente era a conversa com o corretor de ações da Merrill Lynch com quem Voegelin fazia sua compra e venda de ações no mercado de bolsas de valores americano. Pois, como se descobriu, o homem erudito também se via como um homem de negócios – como ele próprio se chamou em uma de nossas conversas em outubro de 1980 quando nos encontramos em Florença. Naquele dia, carregava consigo uma cópia do *International Herald Tribune*, e a primeira coisa que discutíamos quando nos encontrávamos eram as novidades no mercado de ações. Uma vez suas intenções em especular na bolsa de valores foram estimuladas pelas seguintes notícias: 'Você leu sobre o acidente com um avião Lockheed? O valor das ações da Lockheed caiu drasticamente. Esta é a chance de comprá-las! Claro que vou acumular ações da Lockheed a partir de agora'." (Tilo Schabert, "Eric Voegelin's Workshop". Texto lido no Encontro Anual da Eric Voegelin Society em 2004.)

na Universidade de Viena. Quando lá entrei como estudante, muitos dos professores titulares eram judeus, o que refletia a política liberal da monarquia. Depois de 1918, com o estabelecimento da República, nenhum judeu foi designado professor titular. Com isso, os jovens que eram judeus não tinham qualquer perspectiva de sair da condição de *Privatdozent*. Em parte, foi essa limitação que obrigou homens excelentes como Felix Kaufmann e Alfred Schütz a se ocupar de negócios comerciais e financeiros. Schütz, como mencionei, era banqueiro; Felix Kaufmann era diretor da Anglo-Persian Oil Corporation. Muitos desses jovens, com o advento de Hitler, a demissão e a necessidade do exílio, foram atirados em carreiras empresariais. As amizades formadas durante esses anos perduraram. Os membros do *Geistkreis* se dispersaram fisicamente, mas as relações pessoais permaneceram intactas.[5]

[5] A amizade entre Eric Voegelin e Alfred Schütz durou mais de trinta anos, até a morte deste último em 1959. Schütz era considerado por Voegelin como "o parceiro secreto na concepção de minha filosofia da consciência", maturada e desenvolvida depois no livro *Anamnesis* (1966); suas pesquisas sobre a fenomenologia da consciência e sua relação com uma sociedade sadia e justa também influenciaram Voegelin na concepção de *A nova ciência da política* (1954). A amostra dessa amizade produtiva está na correspondência entre os dois guardada nos arquivos da Hoover Institution dentro do espólio dedicado à obra de Voegelin. Sobre a relação Schütz-Voegelin, ver também o capítulo 18 destas *Reflexões autobiográficas*.

2. Escola secundária

Ao relato da evolução dos meus estudos universitários, cabe acrescentar uma reflexão sobre a formação anterior adquirida na escola secundária. Freqüentei um *Real-Gymnasium*, o que significa que tive oito anos de latim, seis anos de inglês e, como matéria opcional, dois anos de italiano. Fora isso, meus pais cuidaram de me proporcionar uma instrução elementar em francês. Nos anos da guerra, entre 1914 e 1918, a escola se caracterizava, além disso, pelo recrutamento militar de certo número de professores regulares, de modo que alguns cursos foram assumidos por pessoas dispensadas do serviço militar e que não eram docentes regulares. Estes últimos acabaram exercendo mais influência sobre nós, adolescentes. Devo mencionar especialmente Otto Erwin Kraus, que, pelo que sei, atuara como jornalista na Inglaterra antes de seu retorno à Áustria, no início da guerra, quando se tornou professor de inglês. Era um intelectual muito culto e se interessava especialmente por psicanálise na abordagem de Alfred Adler. Um dos pontos altos da minha educação secundária foi o estudo de *Hamlet*, durante um semestre, interpretado segundo a psicologia da *Geltung* de Alfred Adler.[1]

---

[1] *Geltung*: busca de reconhecimento, afirmação, prestígio. Na psicologia de Adler, estado psíquico oposto ao complexo de inferioridade. (N. T.)

Um dos professores regulares era Philip Freud, excelente físico e matemático. Ele ensinava tão bem que, ao final do ginásio (oitava série), eu e um amigo, Robert Maier, éramos capazes de nos interessar pela Teoria da Relatividade, que se tornara célebre havia pouco tempo. A apresentação da teoria por Albert Einstein em 1917, que acabara de acontecer, é ainda uma das minhas posses mais valiosas. No início de nosso estudo não a pudemos compreender, mas então nos demos conta de que toda aquela dificuldade inicial se devia à simplicidade da teoria. Acabamos por entendê-la muitíssimo bem, mas aí já não podíamos acreditar que algo tão simples fosse capaz de suscitar tamanho furor e fama de teoria complicada. O aparato matemático, é claro, estava à nossa inteira disposição. Quando deparávamos com essas aparentes dificuldades de compreensão, consultávamos Freud, nosso professor de física, resolvíamos nossos problemas e recebíamos mais informações.

Lembro-me especialmente de uma dessas reuniões com Freud, em que ele chamou nossa atenção para o fato de que, de acordo com a nova teoria dos átomos, quando você serra um pedaço de madeira, está separando estruturas atômicas. A possibilidade de separar estruturas atômicas com uma serra de mão era para ele a coisa mais intrigante de toda a estrutura da realidade física. Freud vira ali o problema da redução e da autonomia dos vários estratos da realidade do ser.

A estratificação da realidade nos leva a outro episódio desse período. Um dos ótimos professores dentre esses que vieram de fora era um químico da Politécnica de Viena, Strebinger. Fui convocado para uma prova oral após ter faltado a uma aula em que se discutira a composição do ácido cítrico. Eu tinha estudado o assunto em casa e sabia tudo sobre ácido cítrico, mas não consegui responder à pergunta sobre como obtê-lo; pensava tratar-se de um complexo processo químico. Então fui proclamado um asno egrégio, por não saber que o ácido cítrico se obtém espremendo limões. Tirei uma nota ruim nesse semestre.

Outra figura importante da Politécnica era Kopatschek, o matemático. Em matemática, depois de alcançar o nível requerido em cálculo diferencial, prosseguimos entusiasmados com a teoria das matrizes e algumas noções de teoria dos grupos. Essa ampla variedade de interesses representados por professores de excelente qualidade explicará minha atitude receptiva quando cheguei à universidade. Mas antes disso, nas férias entre o *Abiturium*[2] e o início de meus estudos universitários no outono, estudei *O capital*, de Marx, induzido obviamente pela onda de interesse pela Revolução Russa. Sendo um completo ingênuo nesses assuntos, eu acreditava em tudo o que lia, e devo revelar que, de agosto a quase dezembro de 1919, fui marxista. Perto do Natal eu já estava cansado do assunto, pois cursara, nesse meio-tempo, disciplinas de teoria econômica e história da teoria econômica e aprendera o que estava errado em Marx. Depois, o marxismo nunca mais foi um problema para mim.

[2] Espécie de exame vestibular, com a diferença de ser integrado com o colégio. É uma prova que o aluno faz no último ano do ensino médio, cuja aprovação o encaminha diretamente à universidade. (N. T.)

3. MAX WEBER

Esse problema de descartar uma ideologia por percebê-la indefensável cientificamente foi constante nesses anos. Muito importante para a formação de minha atitude em relação à ciência foi o contato precoce com a obra de Max Weber, cujos volumes *Sociologia da religião* e *Economia e sociedade* foram lançados nessa época e, naturalmente, devorados por nós, estudantes. A influência duradoura de Max Weber pode ser resumida aos seguintes aspectos. Primeiro, seus ensaios sobre o marxismo, que remontam a 1904-1905, coroaram minha rejeição do marxismo como ideologia indefensável cientificamente, rejeição esta que já havia sido preparada quando cursei economia e história da teoria econômica. Em segundo lugar, as últimas palestras de Weber em *Wissenschaft und Politik* [Ciência e política: duas vocações] deixaram claro que as ideologias são os chamados "valores" que toda ação deve pressupor, mas que, em si mesmos, não são proposições científicas. A questão se tornou crítica com a distinção de Weber entre *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*, usualmente traduzidos por ética da intenção e ética da responsabilidade. Weber estava do lado da ética da responsabilidade, isto é, de assumir a responsabilidade pelas conseqüências dos próprios atos. Assim, por exemplo, se um sujeito estabelece um governo que expropria os expropriadores, é ele o responsável pela miséria que causou às pessoas expropriadas. É impossível

desculpar as conseqüências maléficas de atos morais pela moralidade ou nobreza das intenções do agente. A intenção moralizadora não justifica a imoralidade da ação.

Mantive como firme legado esse *insight* fundamental, embora o próprio Weber não tenha analisado suas implicações por completo. Ideologia não é ciência, e os ideais não substituem a ética. Depois descobri que essas distinções estavam intimamente ligadas à metodologia neokantiana das ciências históricas, desenvolvida pela chamada Escola Alemã do Sudoeste de Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband. No contexto de Weber, ficou claro que as ciências sociais, para serem ciência, precisavam afastar os valores. Para ele, isso significava investigar relações de causa e efeito no processo social. Os *valores* que o sociólogo usaria para selecionar seus materiais eram insuscetíveis de tratamento científico; os juízos de valor, portanto, estavam necessariamente excluídos da ciência. Isso deixou Weber com a dificuldade de que as premissas da seleção dos materiais, bem como as de uma ética da responsabilidade, tinham de permanecer ocultas. Weber não pôde analisar essas áreas. O sintoma externo dessa lacuna em sua teoria é o fato de que sua sociologia da religião, estudo de resto tão abrangente, não oferece nenhum tratamento do cristianismo primitivo ou da filosofia clássica. Ou seja, as experiências que forneceriam os critérios para embasar a ordem existencial e a ação responsável nunca mereceram sua atenção. Se, no entanto, Weber não enveredou por algum tipo de relativismo ou anarquismo, foi porque, mesmo sem ter conduzido essa análise, era um homem de grande solidez moral e, de fato (como revelou a biografia escrita por seu sobrinho, Eduard Baumgarten), um místico. Assim, sabia o que estava certo mesmo desconhecendo o porquê. Mas é claro que, cientificamente, esta é uma posição muito precária. Afinal, os estudantes fazem questão de saber por que razões devem agir desta ou daquela maneira; e quando as razões – isto é, a ordem racional da existência – são deixadas de lado, as emoções podem precipitar a pessoa numa espiral de aventuras idealistas e ideológicas em que os fins se tornem mais fascinantes que os meios. Esta é a lacuna na obra

de Weber, e foi o grande problema com que lidei por cinqüenta anos, desde que me familiarizei com suas idéias.[1]

Em terceiro lugar, antes de avançar nessa questão, devo salientar que outra importante influência de Max Weber foi a abrangência de seus estudos comparados. No que me diz respeito, Weber comprovou de uma vez por todas que, no campo das ciências sociais e políticas, não se pode ser um acadêmico qualificado sem conhecer profundamente o assunto. Isso significa adquirir o conhecimento comparado das civilizações – não apenas da civilização moderna, mas também da medieval e da antiga, e não apenas do Ocidente, mas também do Oriente Próximo e do Extremo Oriente – e, em contato com as diversas especializações científicas, manter atualizado esse conhecimento. Quem assim não procede não tem o direito de dizer-se um cientista empírico, e decerto deixa a desejar como acadêmico da área.

---

[1] A influência de Max Weber na vida e na obra de Voegelin foi imensa. As maiores provas disso estão no capítulo introdutório de *A nova ciência da política* e nas últimas páginas de *Hitler e os alemães* (1968) (São Paulo, É Realizações, 2008). No primeiro livro, Voegelin escreve que Weber foi um pensador que "viu a terra prometida, mas não foi permitida a sua entrada". A comparação com Moisés não é aleatória: pode-se dizer que todo o trabalho de Voegelin sobre as relações entre a ordem da alma e a ordem da sociedade é o prolongamento efetivo da obra de Weber, em especial da parte dedicada à sociologia das religiões. O problema de Weber era o seu conflito entre a metodologia positivista, que transformava os seus estudos em registros do esforço desesperado de retirar qualquer valor subjetivo das análises, e seus impulsos místicos, que ficavam nítidos nas extensas pesquisas sobre as religiões orientais e ocidentais. Weber queria encontrar um sentido racional no curso da história, um sentido ainda dominado pelo mito do progresso que encantava a sociologia do século XIX. Voegelin resolve o problema ao intuir (e depois provar) que a história não tem um *eidos* (essência) definido, que ela está em uma estrutura aberta dentro do fluxo da eternidade. Ele transformará essa descoberta no eixo de seu tratado *Order and History*. Mas talvez a homenagem mais comovente que o discípulo Voegelin faz ao mestre esteja no capítulo final de *Hitler e os alemães*, chamado "A grandeza de Max Weber". Nesse texto, Weber é descrito como um "intelectual místico" (interpretação chocante para epígonos viciados nas prisões ideológicas), e o drama de não ter aceitado a perspectiva metafísica em seus estudos se transforma na tragédia exemplar do intelectual do século XX. É de imaginar se o próprio Voegelin não se via como o *scholar* que cumpriria o que Weber apenas vislumbrou, uma vez que assumiu a cadeira dele no Instituto de Ciência Política em Munique entre os anos de 1958 e 1969.

4. Estudos comparados

Ainda sobre o problema do conhecimento comparado, é claro que Max Weber não foi o primeiro a dar esse exemplo. O fundador da sociologia, Auguste Comte, também considerou fundamental a aquisição de uma ampla gama de conhecimentos. Desde então, todos os grandes cientistas sociais têm essa amplitude por indispensável. Esse aspecto fica obscurecido com algumas definições recentes, muito restritivas, de sociologia; hoje, pensadores como Comte são vistos como filósofos da história ou sociólogos da história, mas esse tipo de classificação não elimina a estrutura da realidade. O necessário alcance empírico do conhecimento ainda é a base de toda e qualquer ciência social digna do nome.

Na verdade, ainda estudante no início dos anos 20, quando comecei a me dedicar a esses assuntos, eu já sabia que o domínio do conhecimento histórico comparado era absolutamente necessário. Aí, o modelo weberiano foi reforçado pelo *Declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler, que não devemos julgar apenas por seus aspectos duvidosos, como a classificação das civilizações e as analogias orgânicas, mas sobretudo por ser a obra de um homem que absorveu o conhecimento histórico que torna possível o estudo comparado das civilizações. Todo o referencial da obra de Spengler já estava, como se sabe, na grande *História da Antigüidade*, de Eduard Meyer, que constituiu também a base para a obra de Arnold J. Toynbee nas

décadas seguintes. Se repararmos no texto de Toynbee, especialmente na parte dedicada às civilizações antigas, veremos que Meyer é, ali, a autoridade citada com maior freqüência.

Em 1922-23, quando morei e estudei em Berlim por um semestre, tive a oportunidade de acompanhar um curso de história da Grécia com Eduard Meyer. Era uma personalidade impressionante. Entrava na sala – uma figura esguia, levemente curvada por conta da idade, cabelos emaranhados –, subia, posicionava-se no atril, ajeitava os braços, cerrava os olhos, e então falava por uma hora inteira, sem interrupções, em linguagem impecável, jamais cometendo um erro gramatical ou estilístico e não se confundindo em uma única sentença. Quando o sinal tocava, concluía a palestra, abria os olhos e se retirava. Particularmente impressionante em Eduard Meyer era a maneira como tratava as situações históricas do ponto de vista dos homens engajados na ação. Ainda me lembro de sua magistral encenação de Temístocles às vésperas da Batalha de Salamina, sopesando as possibilidades que poderiam levar à vitória. Gosto de acreditar que a técnica de Meyer de compreender uma situação histórica pela forma como os indivíduos nela enredados a pensavam foi incorporada ao meu trabalho como um fator permanente.

Esse leque de conhecimentos representado por Eduard Meyer deve vir acompanhado da memória de um homem que, embora com menos peso nos detalhes críticos, possuía semelhante visão comparativa. Refiro-me a Alfred Weber. Tive a sorte de passar um semestre em Heidelberg em 1929, quando ministrou pela primeira vez seu curso sobre a sociologia da cultura. Isto me trouxe mais uma vez a convicção de que um *scholar*, se deseja falar sobre as estruturas sociais em seu contexto histórico, deve dominar esse conhecimento comparado e estar à vontade tanto na civilização babilônica quanto na gênese da civilização ocidental no tempo dos merovíngios e carolíngios.

5. Stefan George e Karl Kraus

A importância do estudo comparado das civilizações não era um simples princípio metodológico. Como revelam estas memórias, eu de fato absorvi um considerável corpo de conhecimentos para fins comparativos com o estudo das obras de Max Weber e, depois, de Alfred Weber, Eduard Meyer, Spengler e Toynbee. A influência do chamado *Stefan George Kreis* [círculo de Stefan George] favoreceu decisivamente esse aprendizado. Hoje, Stefan George é mais lembrado como o grande poeta do simbolismo alemão, e como poeta marcou-me também, sem dúvida. Com ele conheci a lírica simbolista e comecei a estudar com certa atenção poetas franceses como Stéphane Mallarmé e, depois, Paul Valéry.[1]

Mas, acima de tudo, a importância de George naquele tempo estava ligada à sua influência sobre um círculo relativamente grande de pessoas, composto tanto por seus adeptos quanto por amigos íntimos e discípulos, que depois se tornaram acadêmicos por mérito próprio e determinaram o clima das universidades alemãs para os jovens mais intelectualizados. Dentre os autores

[1] Stefan George (1868-1933) foi um dos poetas exemplares do movimento simbolista alemão e o criador do *Stefan George Kreis*, uma confraria de jovens intelectuais que se acreditavam "inspirados" e que criariam uma nova poesia alemã. O projeto naufragou, em parte por causa do temperamento irritadiço e meticuloso de George. Foi publicada no Brasil uma coletânea de poemas de Stefan George, *Crepúsculo* (tradução e organização de Eduardo de Campos Valadares, São Paulo, Iluminuras, 2000).

de obras que devorei na época e cujas primeiras edições ainda tenho em minha biblioteca, menciono Friedrich Gundolf, especialmente *Goethe*, *History of Caesar's Fame* [César: história da sua fama] e *Shakespeare und der Deutsche Geist* [Shakespeare e o espírito alemão]; assim como *Jean-Paul*, de Max Kommerell, e sua obra sobre a literatura clássica e romântica na Alemanha, *Der Dichter als Führer* [O escritor como líder e guia]; *Nietzsche*, de Ernst Bertram; *Rafael*, de Wilhelm Stein; e *Kaiser Friedrich II*, de Ernst Kantorowicz. E há também, é claro, o trabalho dos classicistas pertencentes ao círculo de Stefan George, que se estende por toda a década de 1920, começando com a obra sobre Platão de Heinrich Friedemann, morto na Primeira Guerra Mundial. O estudo de Paul Friedländer e Kurt Hildebrandt, continuação da obra de Friedemann, foi fundamental para as minhas pesquisas, que prosseguiram no mesmo espírito.

Outra influência de primeira grandeza começou a tomar corpo bem no início dos anos 20, e foi muito intensa após minha volta dos Estados Unidos e da França em 1927, perdurando até a morte de Karl Kraus, em 1937. Kraus foi o grande publicista de *Die Fackel* [A tocha], publicação de periodicidade irregular que, assim como suas demais obras literárias, era lida por todos os jovens que eu conhecia. Era o substrato intelectual e *moraliste* que nos dava a todos uma compreensão crítica da política e, especialmente, do papel da imprensa na desintegração das sociedades alemã e austríaca, preparando o terreno para o nacional-socialismo. A posição fundamental de Karl Kraus era a do grande artista da linguagem que defendia a norma culta contra sua corrupção pelos modismos literários e, especialmente, pelos jornalistas.[2]

---

[2] Outra grande influência na obra de Voegelin – em particular numa das suas características pouco analisadas, a do humor sarcástico e ríspido – está na personalidade e nos escritos de Karl Kraus (1874-1936). Satirista na melhor tradição de Jonathan Swift, Kraus foi o editor e praticamente o único jornalista da publicação independente *Die Fackel*. Seus ensaios e aforismos denunciavam a hipocrisia da sociedade vienense e entre eles podemos encontrar pérolas deste tipo: "Como o mundo é comandado e como começam as guerras? Os diplomatas contam mentiras aos jornalistas e então acreditam no que lêem", ou "Meu inconsciente sabe mais sobre a consciência do psicólogo do que a consciência *dele* sabe sobre o *meu* inconsciente", uma alfinetada certeira em

Sua obra, como a de Stefan George, deve ser entendida no contexto da espantosa destruição da língua alemã durante o período imperial, depois de 1870. Não havia, à época, fenômenos comparáveis na Inglaterra, na França, nem mesmo nos Estados Unidos. Era preciso resgatar a linguagem, e a tarefa dependia de um esforço consciente por parte da nova geração. A influência do estilo do *Stefan George Kreis* em minha formação ainda pode ser identificada, por quem tiver interesse no assunto, em meus primeiros livros, *Über die Form des amerikanischen Geistes* [Sobre a forma do espírito americano] e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* [História da idéia de raça: de Ray a Carus],[3] principalmente neste último. Resgatar a linguagem significava recuperar o objeto a ser por ela expresso, o que, por sua vez, significava sair do que hoje se chamaria a falsa consciência da burguesia ordinária (aí incluindo os positivistas e marxistas), cujos representantes literários eram as vozes dominantes no meio cultural. Daí que essa preocupação com a linguagem fizesse parte da resistência contra as ideologias. As ideologias destroem a linguagem, uma vez que, tendo perdido o contato com a realidade, o pensador ideológico passa a construir símbolos não mais para expressá-la, mas para expressar sua alienação em relação a ela. Transpor esse simulacro de linguagem e restaurar a realidade por meio da restauração da linguagem era o trabalho não só de Karl Kraus, mas também o de Stefan George e dos que integravam seu círculo na época.[4]

Freud. Kraus também podia ser extremamente brutal: "A estupidez é uma força fundamental e nenhum terremoto pode combatê-la" – uma opinião compartilhada por Voegelin em sua análise do ambiente intelectual alemão em *Hitler e os alemães*, em que Kraus é citado como um dos modelos de retidão moral que previram a loucura que seria o nazismo. Foram publicados em língua portuguesa os seguintes livros de sua autoria: *Ditos e feitos* (São Paulo, Brasiliense, 1988) e *Os últimos dias da humanidade* (Lisboa, Antígona, 2001), uma peça teatral que tem treze horas de duração.

[3] As traduções em inglês destas obras, *On the Form of the American Mind* e *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, estão, respectivamente, nos volumes 1 e 3 das *CW*. (N. E.)

[4] A preocupação de Voegelin com a linguagem usada no cotidiano – uma linguagem que se comunica com a tensão vital da existência humana – era também objeto de estudos de um dos maiores filósofos do século XX, o alemão

Um escrito particularmente influente de Karl Kraus foi o seu grande drama sobre a Primeira Guerra Mundial, *Die Letzten Tage der Menschheit* [Os últimos dias da humanidade], com sua extraordinária sensibilidade para recriar a melodia e o vocabulário do fingimento na política, do patriotismo de guerra, da difamação do inimigo e do linguajar insultuoso típico da oclocracia. A obra crítica de Kraus, que teve seu primeiro clímax em *Die Letzten Tage der Menschheit* e continuou nos anos 20 com a crítica da linguagem literária e jornalística da República de Weimar na Alemanha e na Áustria, ganhou importância com a ascensão gradual do nacional-socialismo até o domínio absoluto da cena pública. Sua outra grande obra sobre as catástrofes do século XX foi *Dritte Walpurgisnacht* [A terceira noite de Valpúrgis], sobre o fenômeno de Hitler e do nacional-socialismo. Uma versão reduzida desse trabalho foi publicada em seu último ano de vida no *Die Fackel*. Kraus editou o texto por recear que uma exposição completa daquela catástrofe brutal prejudicasse vítimas potenciais do homem então no poder. O texto completo de *Dritte Walpurgisnacht*, sem cortes, só foi publicado após a guerra, pela Kösel-Verlag de Munique, como volume I das *Werke* [Obras], que chegaram a dezesseis volu-

---

Eugen Rosenstock-Huessy. Em seu fundamental *A origem da linguagem* (Rio de Janeiro, Record, 2002), Rosenstock-Huessy define quatro doenças da linguagem que caracterizam a perda de vitalidade: ***guerra***, ***crise***, ***revolução***, ***degeneração*** – e todas terminam na tirania política e espiritual. Para ele, a linguagem nunca será uma "exteriorização de pensamentos ou idéias", e sim, antes de tudo, a imposição de ordens ligadas às necessidades do cotidiano. Ao comentar o simples episódio em que um sujeito pede emprego e recebe uma resposta negativa, Rosenstock toca direto na ferida do problema: "Um desempregado é alguém que procura ordens e não encontra ninguém que lhas dê. Por que as procura? Porque ordens cumpridas são direitos. Se faço por conta própria uma imagem de barro, não posso exigir que me dêem dinheiro por isso. Mas, quando recebo ordens para fazer imagens de barro, estabeleço uma reivindicação. As respostas às ordens fundam direitos. Os milhões de desempregados dos anos 30 esperavam alguém que lhes dissesse o que fazer. Na guerra, dá-se exatamente a discrepância oposta. Nela não escutamos o inimigo. Na crise, não encontramos quem nos diga o que fazer. Na guerra, há muito pouca vontade de escutar; na crise, pouquíssimas pessoas querem dar ordens, falar fundadas no poder original da linguagem, no poder de direção" (p. 60). A leitura deste trecho nos faz imaginar o que aconteceria se Voegelin e Rosenstock-Huessy se encontrassem um dia e elaborassem uma filosofia da linguagem, insinuada apenas nos escritos do primeiro e presente em textos dispersos na obra do segundo.

mes. Devo dizer que é impossível empreender um estudo sério do nacional-socialismo sem recorrer a *Dritte Walpurgisnacht* e aos anos de crítica de *Die Fackel*, pois é aí que se evidencia a miséria intelectual que tornou possível a ascensão de Hitler.

O fenômeno de Hitler não se esgota em sua pessoa. Seu sucesso deve ser situado no quadro geral de uma sociedade arruinada intelectual ou moralmente, no qual figuras que em outros tempos seriam grotescas e marginais podem ascender ao poder público por representarem formidavelmente o povo que as admira. Essa destruição interna de uma sociedade não terminou com a vitória dos aliados sobre os exércitos alemães na Segunda Guerra Mundial, mas continua até hoje. Devo dizer que a destruição da vida intelectual na Alemanha em geral e nas universidades em particular é fruto da destruição que pôs Hitler no poder e da destruição perpetrada sob seu regime. O processo ainda está em curso e não é possível entrever seu fim, de sorte que conseqüências surpreendentes são possíveis. O estudo desse período por Karl Kraus, e especialmente sua arguta análise do detalhe sujo (aquilo que Hannah Arendt chamou de "banalidade do mal"), tem grande importância para nós hoje, pois é possível encontrar fenômenos correlatos na sociedade ocidental, embora não ainda, felizmente, com os efeitos destrutivos que resultaram na catástrofe alemã.[5]

---

[5] Voegelin expande esse raciocínio até as últimas conseqüências em *Hitler e os alemães*, um dos estudos mais completos sobre a insanidade que foi o nazismo na Alemanha, junto com *Eichmann em Jerusalém*, de Hannah Arendt (São Paulo, Companhia das Letras, 2000), *A infelicidade do século*, de Alain Besançon (Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001) e *Em busca de sentido*, de Viktor Frankl (Rio de Janeiro, Vozes, 1992). A tese de Voegelin é muito simples e extremamente perturbadora: não existe culpa coletiva para o surgimento do nazismo; cada um dos alemães foi responsável por Hitler e, em especial, a elite jornalística e intelectual do país. O livro é o resultado de palestras que foram ministradas por Voegelin ao público universitário alemão e causaram polêmica do início ao fim. O motivo é óbvio: Voegelin desferia golpes certeiros nos jovens e nos mais velhos, com frases como "Não existe desculpa para ser estúpido", ou chamando Hitler de "um sujeito grotesco, desprovido de brilho intelectual". A despeito disso (ou justamente por causa disso), o livro é um exemplo da coragem moral de Voegelin que, como veremos, viveu aqueles tempos e já sabia que tal fanatismo terminaria em extermínio.

6. A Teoria Pura do Direito:

METODOLOGIA NEOKANTIANA

Passo, agora, aos estudos que me interessavam mais diretamente como estudante universitário e à minha aproximação da Teoria Pura do Direito de Kelsen. Não sei precisar o que me levou a considerar Hans Kelsen um professor mais interessante que Othmar Spann. O horizonte histórico e filosófico de Spann era, sem dúvida, muito mais amplo que o do trabalho de Kelsen. O que me atraía em Kelsen, ao que me lembro, era o rigor com que conduzia suas análises, típico dos grandes juristas. O sucesso da Teoria Pura do Direito e a importância de seu legado para a filosofia do direito nos levam por vezes a esquecer que Kelsen não atuou somente na teoria, mas também na prática jurídica: delineou a Constituição austríaca de 1920 e foi membro do Verfassungsgerichtshof [Tribunal Constitucional]. Seu comentário à Constituição revela o melhor de sua perspicácia jurídica. O que aprendi com Kelsen, seja em sua obra de vários volumes, seja nas discussões em seu seminário, foi a análise conscienciosa e responsável dos textos. Naturalmente, seus escritos eram inseparáveis da própria Teoria Pura do Direito, cujo contributo foi a aplicação de uma análise lógica a um sistema jurídico. Essa análise do sistema feita por Kelsen, que culmina em seu conceito de *Grundnorm*

(norma fundamental), é válida até hoje. Foi aprimorada em inúmeros detalhes, como por Merkl, na elaboração da *Delegationszusammenhang*, e por Verdross, que expandiu o sistema para além da *Grundnorm* constitucional, aplicando-o à norma fundamental do direito internacional. Outros aspectos foram aperfeiçoados com os estudos de jovens como Felix Kaufmann, Fritz Schreier e Emanuel Winternitz, mas no geral a análise de Kelsen estava completa e só poderia ser melhorada em um ou outro detalhe. Esse fato explica por que não houve nenhum grande desenvolvimento após a Teoria Pura do Direito: ela foi a mais gloriosa realização de um analista brilhante, tão bem-sucedida que dificilmente poderia ser aperfeiçoada. O que Kelsen fez nesse sentido ainda é o núcleo de qualquer teoria analítica do direito. Esse núcleo eu mesmo vim a utilizá-lo depois, com algumas modificações de próprio punho, nos cursos de jurisprudência que ministrei na Faculdade de Direito da LSU.[1] Gostaria de enfatizar que nunca divergi de Kelsen quanto à validade fundamental da Teoria Pura do Direito.

Minhas divergências com sua teoria se desenvolveram gradativamente. Que eu nunca fui um simples adepto pode-se perceber pela escolha dos dois, Spann e Kelsen, como orientadores de meu doutorado – uma façanha bastante admirada por meus jovens colegas na época, já que o universalismo de Spann e o neokantismo de Kelsen eram considerados incompatíveis. As divergências tiveram origem em componentes ideológicos da Teoria Pura do Direito, que se sobrepõem à lógica do próprio sistema jurídico sem, no entanto, comprometer sua validade. Pode-se muito bem removê-los: o núcleo da teoria permanecerá intacto. Essa ideologia sobreposta era a metodologia neokantiana que definia cada ciência com base em seu respectivo método de investigação – e, neste caso, o método era a lógica do sistema jurídico. Como, de acordo com a terminologia da

[1] Essas palestras sobre jurisprudência (no Brasil este termo é conhecido como "filosofia do direito") foram publicados no volume *The Nature of the Law and Related Legal Writings*, que está em *CW*, vol. 27.

época, a área que Kelsen representava como professor era a *Staatslehre* (teoria política), e uma vez que a metodologia neokantiana circunscrevia como seu método a lógica do sistema jurídico, a *Staatslehre* precisava se transformar em *Rechtslehre* (teoria jurídica), e tudo o que estivesse além da *Rechtslehre* não mais podia fazer parte da *Staatslehre*. Essa era, sem dúvida, uma posição indefensável. Na época, eu ainda não tinha uma compreensão integral dos jogos semânticos consideravelmente primitivos envolvidos em fórmulas enganosas como essa, embora já fosse capaz de identificá-los. Era obviamente impossível lidar com os problemas do *Staat* – e da política em geral – omitindo tudo, menos a lógica das normas jurídicas. Minha divergência com Kelsen se desenvolveu, portanto, a partir de meu interesse pelas fontes de uma ciência política que fora excluída da *Staatslehre* entendida como *Rechtslehre*. Em 1924, publiquei meu primeiro ensaio, de duvidosa qualidade científica, intitulado "Reine Rechtslehre und Staatslehre" [Teoria Pura do Direito e Teoria do Estado],[2] onde confrontava a *Reine Rechtslehre* com as fontes trabalhadas pela *Staatslehre* alemã da primeira metade do século XIX. Já naquele tempo, cheguei a conceber a tarefa máxima do cientista político no futuro, que seria reconstruir todas as dimensões da ciência política após seu confinamento ao núcleo da *Normlogik*.

Cabe, aqui, um comentário sobre a minha percepção do neokantismo quando era estudante na década de 1920. Havia muitas escolas neokantianas. A principal delas, representada por Kelsen, era a chamada Marburger Schule de Hermann Cohen. Em sua interpretação da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, Cohen deteve-se na constituição da ciência pelas categorias de tempo, espaço e substância – *ciência* significando a física newtoniana tal como Kant a entendia. Esse padrão de constituição de uma ciência a partir das categorias aplicadas a um conjunto de fontes foi o modelo usado

[2] Tradução para o inglês disponível em *CW*, vol. 7, cap. 2. (N. E.)

na construção da Teoria Pura do Direito. O que não coubesse nas categorias da *Normlogik* não mais poderia ser considerado ciência. Havia, entretanto, outras escolas neokantianas, sobretudo a chamada Escola Alemã do Sudoeste, representada por Windelband e Rickert, para quem o objeto das ciências históricas era constituído por "valores". Essa vertente metodológica remonta à década de 1870, quando o teólogo protestante Albrecht Ritschl fez, pela primeira vez, a distinção entre *Tatsachenwissenschaften* (ciências de fatos) e *Wertwissenschaften* (ciências de valores). Os termos escolhidos revelam que a origem do problema está no antigo predomínio das ciências naturais como modelo da ciência em geral. Contra o prestígio das ciências naturais, os pobres teólogos, historiadores e cientistas sociais incipientes precisavam deixar claro que seus campos de estudo também eram, afinal de contas, científicos.

E foi assim que se inventaram os "valores". No entender de Rickert, os valores são forças culturais cuja existência está acima de qualquer suspeita, tais como o Estado, a arte e a religião. Os materiais selecionados, referentes a tais valores, seriam os objetos de estudo das ciências da arte, da religião e do Estado. Essa técnica de reconstituição das ciências sociais e históricas pelo chamado *wertbeziehende Methode* (isto é, por referência a um valor) padecia de grave insuficiência por não perceber que os valores são símbolos altamente complexos, condicionados por seu significado na "cultura" estabelecida da sociedade liberal ocidental. Poderíamos muito bem assumir o *Staat* como um valor determinante da seleção documental, mas tal seleção enfrentaria toda sorte de dificuldades, pois o modelo do *Staat* era o Estado-nação ocidental. Seria difícil adaptar a pólis grega a esse modelo e ainda mais ardiloso fazer caber nele um império egípcio, por exemplo. Ademais, os valores precisavam ser aceitos. E que fazer se alguém os rejeitasse, como faziam certos ideólogos que desejavam fundar uma ciência relacionando as fontes já não mais ao valor do Estado, mas ao valor de sua destruição? Os sonhos apocalípticos e metastáticos da ideologia marxista,

por exemplo, que remontam à concepção de Fichte da dissolução do Estado, simplesmente não se encaixavam em uma ciência política erigida sob o valor do "Estado".[3]

[3] As observações de Voegelin revelam não só a limitação metodológica dos "valores" neokantianos, mas também a limitação *existencial*. Como partem de um erro gnosiológico – esquecem o fato evidente de que um sujeito é, ao mesmo tempo, um objeto na experiência do conhecer –, os neokantianos seguem o princípio de Kant ao relativizar qualquer fato dentro da circunstância específica, petrificando, portanto, o indivíduo numa gaiola histórica que dialoga apenas com um futuro delirante ou um passado nostálgico, nunca com um presente dentro do olho da eternidade. O próprio Voegelin atacaria ponto por ponto a metodologia neokantiana em sua filosofia da maturidade, especialmente em *Anamnesis* (sobre a questão da filosofia da consciência na qual a participação do homem na realidade do Ser é também uma atitude de autoconsciência) e *Order and History* (sobre o fato de que os símbolos históricos têm graus de compactação e articulação e que, por isso, vivem dentro de uma *tensão* histórica que é apenas uma pequena parte do processo do Todo). Sobre o rompimento de Voegelin com os neokantianos, ver também o capítulo 10 destas *Reflexões autobiográficas*.

7. Estímulos políticos

Na época em que me deparei com esses problemas, ainda não tinha a menor noção de sua magnitude. Apenas a gradual conquista de um horizonte mais amplo, da qual falarei agora, me permitiu discernir sua natureza.

O estímulo para aprofundar meus estudos partiu de acontecimentos políticos. Quando se vive em uma época marcada pelo advento recente da revolução comunista na Rússia, é evidente que o marxismo – bem como sua origem, a obra de Marx – se torna um tema importante para um cientista político. Comecei a me interessar pelo problema das ideologias. Naturalmente, o segundo grande estímulo foi a ascensão do fascismo e do nacional-socialismo. Estudei esses dois movimentos no decurso de sua evolução e, no caso do nacional-socialismo, dediquei-me às questões de teoria biológica envolvidas em sua concepção de raça. Meus livros *Rasse und Staat* [Raça e Estado] e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* [A idéia de raça na história do espírito], ambos publicados em 1933,[1] são produtos dessa preocupação com a teoria biológica. O interesse por biologia – assim como a aquisição de certos conhecimentos técnicos de genética – começou com meus estudos em Nova York entre 1924 e 1925, quando alguns dos meus amigos eram biólogos. Um deles, Kurt Stern,

[1] Tradução em inglês em *CW*, vols. 2 e 3, respectivamente. (N. E.)

fazia pesquisas sobre a genética da drosófila no laboratório de Thomas Hunt Morgan na Universidade de Columbia. As muitas tardes que passei na companhia desses jovens colegas, as freqüentes visitas ao laboratório e a familiaridade que adquiri com o desenvolvimento das mutações genéticas proporcionaram-me uma base inestimável para compreender os problemas biológicos envolvidos na questão da raça. É claro que o resultado dos meus estudos não foi exatamente compatível com as idéias do nacional-socialismo. O segundo dos livros mencionados, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, que apresentava a gênese da idéia de raça desde seus primórdios, no século XVIII, foi retirado de circulação pelo editor, e os exemplares remanescentes destruídos. E por isso esse estudo, que considero uma das minhas pesquisas mais bem-sucedidas, ficou praticamente desconhecido, embora pudesse ser de grande préstimo para os debates contemporâneos, um tanto diletantes, entre evolucionistas e criacionistas. A teoria biológica continuou sendo uma das minhas principais áreas de interesse, assim como a física, que me atrai desde os últimos anos da escola secundária.

Outro vasto conjunto de fontes que até então me escapara se impôs igualmente por um estímulo político. Após 1933, a resistência da Áustria ao nacional-socialismo levou à situação de guerra civil de 1934 e à instauração do chamado Estado autoritário. Como a concepção da Constituição autoritária estava intimamente relacionada às idéias da encíclica *Quadragesimo Anno* [1931], bem como a encíclicas papais anteriores sobre questões sociais, precisei consultar esse material, em cujo estudo não consegui me aprofundar sem antes compreender seu quadro de referências na filosofia tomista. Entre 1933 e 1936, meu interesse pelo neotomismo começou a tomar corpo. Li as obras de A. D. Sertillanges, Jacques Maritain e Étienne Gilson, e fiquei ainda mais fascinado com os jesuítas, não tanto tomistas, mas mais agostinianos, como Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac. A esse estudo, que se estendeu por muitos anos, devo meus conhecimentos sobre a filosofia medieval e seus problemas.

8. Sobre minha dissertação

Seu tema era *Wechselwirkung und Gezweiung* [Interação e Comunidade Espiritual]. *Wechselwirkung* era o termo-chave da sociologia de Georg Simmel, que deitou as bases para o posterior desenvolvimento da *Beziehungslehre* na ciência social alemã. *Gezweiung* era o termo favorito da sociologia de Othmar Spann. A diferença entre os dois era ontológica. Ou a realidade social é construída com base nas relações entre indivíduos autônomos ou, pelo contrário, há um elo espiritual preexistente entre os seres humanos que se atualiza em suas relações interpessoais. Meu foco era a diferença entre a construção individualista de Simmel e a universalista de Spann. A dissertação nunca foi publicada, e agora lamento por mal me lembrar de seus pormenores.[1]

[1] A dissertação, traduzida em inglês, com o título de *Interaction and Spiritual Community: A Methodological Investigation*, está publicada em *CW*, vol. 32, pp. 19-140. (N. E.)

9. Oxford em 1921 ou 1922

Por meio de alguns contatos, tive a sorte de conseguir uma bolsa de estudos para um curso de férias em Oxford. O objetivo oficial da viagem era aprender inglês, e me lembro de um excelente jovem britânico de nome Alexander, que fez todo o possível para corrigir meus erros de pronúncia. O nível relativamente primitivo em que meu inglês ainda se encontrava pode ser facilmente depreendido da experiência de uma tarde, quando eu flanava pela cidade. A certa altura, deparei com um orador que discursava perante uma audiência esparsa. Pensei que estivesse fazendo propaganda de algum tipo de queijo [*cheeses*], e demorei algum tempo para entender que na verdade ele estava pregando; era de Jesus [*Jesus*] que falava. O fato mais importante desses meses em Oxford foi um ciclo de palestras com Gilbert Murray.[1] A impressão foi avassaladora: era o meu primeiro contato com o estilo acadêmico inglês em sua melhor expressão.

---

[1] Gilbert Murray (1866-1957) foi um pesquisador e diplomata australiano, naturalizado britânico. Seus estudos sobre os mitos gregos, além de suas traduções de tragédias como *Agamenon* e *Electra*, converteram-no em uma referência mundial. Seu casamento conturbado com Lady Mary Howard tornou-o tão célebre na Inglaterra que George Bernard Shaw o satirizou na peça *Major Bárbara*.

10. Influência americana

Já mencionei o ano que passei em Nova York, quando recebi importante influência dos jovens em torno de Thomas Hunt Morgan. Esse ano em Nova York foi possível porque, nesse período, as recém-instituídas Laura Spellman Rockefeller Fellowships, bolsas de pesquisa da Fundação Rockefeller, foram estendidas a estudantes europeus. Fui um dos primeiros estudantes – e o primeiro austríaco, até onde sei – a receber essa bolsa, que mantive por três anos. O primeiro deles passei em Nova York, na Universidade de Columbia; no segundo, um semestre em Harvard e o outro em Wisconsin; no terceiro e último, fiquei em Paris.

Esses dois anos nos Estados Unidos provocaram a grande ruptura da minha formação intelectual. Meus interesses, apesar de muito abrangentes, ainda eram provincianos, pois a Europa Central não era exatamente um lugar propício para entender o vasto mundo que existia além do continente. Na Universidade de Columbia, cursei disciplinas com o sociólogo Franklin Henry Giddings, com John Dewey, Irwin Edman, com o economista John Wesley, além de administração pública com Arthur Whittier Macmahon. Fiquei impressionado com um novo mundo de cuja existência eu sequer suspeitava até então. Foi na biblioteca que recebi as influências mais importantes. No primeiro ano, em Nova York, passei a me ocupar da história da filosofia inglesa e de sua influência no

pensamento americano. Meus estudos foram fortemente motivados e auxiliados por Dewey e Edman. Descobri a filosofia do senso comum dos ingleses e americanos. Um livro de impacto mais imediato foi o então recente *Human Nature and Conduct* [Natureza humana e conduta], de Dewey, baseado na tradição inglesa do senso comum. Daí, parti para o estudo de Thomas Reid e Sir William Hamilton. Essa concepção inglesa e escocesa do senso comum como atitude humana que incorpora uma postura filosófica diante da vida sem recorrer ao aparato técnico do filósofo – e, inversamente, a compreensão das filosofias clássica e estóica como elaboração técnica e analítica da atitude do senso comum – persistiu como influência duradoura em minha compreensão quer do senso comum, quer da filosofia clássica. Foi nesse período que tive o primeiro indício do que a continuidade da tradição da filosofia clássica no nível do senso comum, sem a necessidade do aparato técnico de um Aristóteles, podia significar para a atmosfera intelectual e para a coesão de uma sociedade.[1]

Percebi, então, que justamente essa tradição do senso comum estava de todo ausente da sociedade alemã e era, também, menos desenvolvida na França do que na Inglaterra e

---

[1] Temos de fazer uma distinção fundamental na língua portuguesa entre o que seria o senso comum (*common sense*) que Voegelin comenta e o "senso comum" que a opinião alheia tanto defende como um meio aparentemente razoável de se atingir metas de sucesso na vida. Talvez o melhor termo para escaparmos do impasse seja "bom senso". No caso, o *common sense* que Voegelin defende é a apreensão concreta da realidade (característica marcante do americano que, por isso, é confundida com "pragmatismo") dentro de uma circunstância específica que não tem outra resolução exceto uma ação objetiva e precisa – atitudes defendidas por Thomas Paine e William James. Isso não significa que ele recuse ou minimize a questão da contemplação filosófica – o que seria totalmente contrário a toda filosofia futura de Voegelin. Se partirmos do princípio da tensão (desenvolvido em *Anamnesis* e em *Order and History* como o princípio do *metaxo* – ver os capítulos 18, 19, 20 e 24 destas *Reflexões*), o homem vive *entre* a ação e a contemplação, e fazer uma síntese desses dois impulsos da alma é justamente a função da consciência. Com isso, fica clara, por exemplo, a crítica posterior que Voegelin fará aos homens que colocaram uma confiança excessiva no *common sense*, que ele classificou como "antifilosófica" e, sobretudo, como germe de incitações revolucionárias, tendo exemplos encarnados em Maquiavel e Martinho Lutero. Ver *Estudos de Ideias Políticas. De Erasmo a Nietzsche*, tradução de Mendo Castro Henriques (Lisboa, Ática, 1996), uma seleção de ensaios retirada do manuscrito inacabado que foi *History of Political Ideas.*

nos Estados Unidos. Em retrospecto, eu diria que a inexistência de instituições políticas enraizadas em uma tradição intacta de senso comum é um defeito fundamental da estrutura política alemã que ainda não foi superado. Quando olho para a Alemanha contemporânea, com seus debates frenéticos entre positivistas, neomarxistas e neo-hegelianos, vejo a mesma Alemanha que conheci nos anos 1920, quando estudante na República de Weimar; o nível intelectual, porém, desceu a um patamar anormalmente medíocre. Os grandes vultos empenhados, pró e contra, nas análises dos problemas filosóficos na década de 1920 – homens como Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Alfred Weber, Karl Mannheim – saíram definitivamente de cena e não foram substituídos por pessoas de estatura ou competência comparáveis. No ano que passei em Nova York, comecei a perceber que a sociedade americana tinha uma base filosófica geral muito superior – tanto em alcance científico quanto em substância existencial, embora nem sempre em articulação verbal – a qualquer coisa que eu tenha visto representada no ambiente metodológico em que recebi minha educação.

No ano que passei em Columbia, fiz os cursos de Giddings e Dewey, li suas obras e tive meu primeiro contato com as categorias de substância social no mundo de língua inglesa. A categoria de Dewey era a *likemindedness*, que depois descobri ser o termo usado na Bíblia do Rei James para traduzir o termo grego *homonoia* do Novo Testamento. Foi quando me deparei pela primeira vez com o problema da *homonoia*, assunto que conhecia muito pouco na época, uma vez que possuía conhecimentos escassos de filosofia clássica e quase nenhum dos problemas cristãos. Só depois, quando aprendi grego e fui capaz de ler os textos no original, é que me dei conta da importância fundamental dessas categorias para indicar com precisão a verdadeira substância da sociedade. O termo de Giddings era *consciousness of kind* [consciência de espécie]. Não sabia muito sobre o histórico desses problemas, mas me lembro nitidamente de ter reparado que Giddings estava lidando com o mesmo problema que Dewey, mas preferia usar uma

terminologia que não explicitasse seu vínculo estreito com a tradição cristã e a filosofia clássica. Ele tentava transformar a *homonoia*, no sentido de comunhão espiritual, em algo inócuo como uma comunhão de espécie no sentido biológico.

Esse primeiro ano em Columbia foi complementado pelo segundo, em que a sensação do momento, em Harvard, era o recém-chegado Alfred North Whitehead. É claro que eu só conseguia entender uma pequena parte do que Whitehead dizia em suas palestras, e precisei de muito empenho para compreender o panorama histórico e cultural de seu livro mais recente na época, *The Adventures of Ideas* [As aventuras das idéias]. Mas isso me levou a perceber que havia esse panorama, e que eu precisava estudá-lo mais intensamente se quisesse mesmo compreender a civilização anglo-saxônica. A oportunidade de ampliar meus conhecimentos nessa área surgiu no segundo semestre do ano letivo de 1926-27, quando fui a Wisconsin. Travara contato com a obra de John R. Commons em Columbia, porque seu *Human Nature and Property* [Natureza humana e propriedade] fora publicado naquele ano. Thomas Reed Powell, que ainda estava em Columbia (mas iria para Harvard no ano seguinte), havia comentado o trabalho de Commons. Em Wisconsin, embarquei para o que, na época, com meus ainda limitados conhecimentos, julgava ser a América autêntica e verdadeira. Era representada por John R. Commons, que assumiu para mim a forma de uma figura lincolnesca, fortemente ligado a problemas políticos e econômicos, tanto em nível estadual quanto nacional, com ênfase particular no problema do trabalho. Nesse ambiente de Wisconsin, junto com Selig Perlman, historiador do trabalho, e os jovens que trabalhavam com Commons e Perlman, adquiri meus primeiros conhecimentos mais sólidos sobre a importância da Suprema Corte norte-americana e seus pareceres como fonte de cultura política nos Estados Unidos. Essa experiência em Wisconsin foi um marco importante para a minha carreira posterior. Em 1938, quando me estabeleci definitivamente nos Estados Unidos, queria dar aulas sobre as instituições políticas americanas, tomando o tema como chave para

a compreensão da cultura política do país. Mas, imigrante recém-chegado, eu não seria aceito como professor dessa disciplina em uma universidade do leste, e fui então para o sul, onde, por algum motivo, as reservas eram menores.

Esse relato da minha experiência americana ficaria incompleto sem uma alusão à forte influência que sobre mim exerceu a figura de George Santayana. Nunca o encontrei pessoalmente, mas travei contato com sua obra em Nova York, em parte por sugestão de Irwin Edman. Estudei-a atentamente, e ainda tenho em minha biblioteca os livros que comprei em Nova York naquele ano. Santayana foi uma revelação filosófica comparável à que tive na mesma época com o estudo da filosofia do senso comum. Era um homem de formação filosófica vastíssima e sensível aos problemas do espírito, sem que isso implicasse a aceitação de dogmas; também não tinha qualquer interesse pela metodologia neokantiana. Gradualmente, fui percebendo que a experiência do materialismo lucreciano era uma força motivadora de seu pensamento, e isso foi muito importante para entender, depois, em Paris, o poeta francês Paul Valéry e sua inspiração lucreciana. Santayana e Valéry ficaram sendo, para mim, os dois maiores representantes de um ceticismo quase místico, que na verdade não é materialismo de maneira nenhuma. Foi tão forte e duradouro o impacto emocional dessa descoberta que, na década de 1960, quando tive a oportunidade de viajar para o sul da França, fui visitar o Cimetière Marin em Sète, onde Valéry está sepultado, às margens do Mediterrâneo.

A experiência desses dois anos nos Estados Unidos precipitou meu livro *Über die Form des amerikanischen Geistes*. Seus capítulos correspondem às diversas áreas da história e da literatura de que eu me ocupara nos últimos anos. O capítulo "Time and Existence" [O tempo e a existência] é reflexo dos meus estudos sobre a filosofia inglesa da consciência e sua comparação com a teoria alemã da consciência, representada por Edmund Husserl. O capítulo sobre George Santayana resume minha compreensão, à época, da obra e da personalidade filosófica de Santayana. "Puritan Mysticism" [Misticismo

puritano] é o resultado de meus estudos sobre Jonathan Edwards – mesmo em retrospecto, devo dizer que é um bom ensaio. O capítulo seguinte, "Anglo-American Analytical Theory of Law" [Teoria analítica anglo-americana do direito], de aproximadamente cinqüenta páginas, é fruto de meus estudos nessa área que, nas civilizações inglesa e americana, corresponde à *Normlogik* de Kelsen na teoria jurídica da Europa Continental. O último capítulo, "John R. Commons", reflete minha interpretação da obra e da personalidade de John R. Commons e a grande admiração que lhe votava.[2]

---

[2] *Über die Form des amerikanischen Geistes* (traduzido para o inglês como *On the Form of the American Mind*, em *CW*, vol. 1) foi o primeiro trabalho publicado de Eric Voegelin, quando o autor tinha 27 anos de idade e desejava tornar-se *Privatdozent* para lecionar ciência política e sociologia na Faculdade de Direito e na Escola Técnica Superior de Viena. (É bom lembrar que ser um *Privatdozent* em Viena não significava uma melhoria em termos econômicos. Voegelin podia lecionar cursos livres na Universidade, mas recebia apenas as somas pagas pelos alunos matriculados.) Segundo Mendo Castro Henriques, "trata-se de um conjunto de ensaios sobre temas aparentemente tão díspares quanto os conceitos de temporalidade e existência, a poesia filosófica de Santayana, a relação entre misticismo puritano e dogmática calvinista, as doutrinas americanas de ciência jurídica e administração, temas econômicos como a estabilidade do dólar, a política do Federal Reserve Board, sindicalismo e, a concluir, a doutrina de John Commons. Mas apesar desta diversidade, Voegelin considera que todos estes simbolismos são portadores de inteligibilidade própria (*Selbstbesinnung*) no que se distinguem radicalmente de criações artísticas, musicais, literárias e tecnológicas que não falam por si (...)". Em sua primeira grande síntese, o jovem *scholar* já demonstrava os primeiros passos do que seriam as suas análises futuras: a obra tem um perfil que se tornará familiar para os leitores de Voegelin. Trata-se de um estudo da ordem, por ora chamada *forma*, presente na história, na sociedade e na consciência. A meticulosa atenção a detalhes concretos é acompanhada pela formulação de um princípio básico: "*Qualquer construção intelectual que surge num grupo social revela traços de sua origem na sua forma.*" Como o grupo social é, por seu turno, uma corporalização de estruturas intelectuais unidas pela forma comum, os fenômenos sociais não devem ser interpretados como objetos exteriores. Os métodos de análise social e histórica devem extrair dos materiais as conexões entre fenômenos, que podem estar separados por séculos e por continentes, por temperamentos de autores e por características nacionais. Numa palavra, para Voegelin as regras de interpretação não são válidas, *a priori*, porquanto decorrem da análise de elementos interpretados. Assente este princípio, conclui que os conceitos jurídicos, políticos, econômicos e filosóficos de origem americana possuem perfis distintos dos conceitos da raiz européia. Enquanto a *Selbstbesinnung* européia incorre no risco do *eu fechado* que pretende julgar o mundo a partir da construção da subjetividade, a *Selbstbesinnung* americana centra-se na "*fuga ao mistério do eu, e na dissolução da intimidade em solidão*" que se manifesta na atitude do *open self*". Cf. Mendo Castro Henriques, *A filosofia civil de Eric Voegelin* (Lisboa, Universidade Católica Editora, 1994, pp. 41-42).

Essa obra ensaística que reúne os resultados dos dois anos passados nos Estados Unidos não fornece, contudo, uma compreensão global da importância que esses anos tiveram na minha vida. O mais marcante para mim foi o fato de ter sido atirado a um mundo em que os grandes debates metodológicos neokantianos, que eu considerava da mais alta importância intelectual, não tinham relevância nenhuma. No lugar disso, havia a memória da imponente fundação política de 1776 e 1789 e o desdobramento desse ato fundador por uma cultura política e jurídica representada sobretudo pela associação dos advogados e pela Suprema Corte. Havia ainda o poderoso legado do cristianismo e da cultura clássica, que a olhos vistos se desvanecia, ou mesmo já sumira, nos debates metodológicos de que eu participara como estudante. Em suma, existia um mundo para o qual esse outro mundo em que eu crescera era intelectual, moral e espiritualmente irrelevante. O fato de que pudesse existir tamanha pluralidade de mundos teve sobre mim um impacto devastador. A experiência rompeu para sempre (ao menos assim espero) meu provincianismo centro-europeu, ou genericamente europeu, sem permitir que eu caísse no provincianismo americano. Nesses anos, ganhei a experiência vivida, *expérience vécue*, da pluralidade das possibilidades humanas realizadas em várias civilizações, algo que até aquela altura só me fora acessível pelo estudo comparado das civilizações em Max Weber, Spengler e depois Toynbee. O resultado imediato disso foi que, quando voltei à Europa, certos fenômenos no contexto intelectual e ideológico da Europa Central que antes se revestiam da maior importância, como a obra de Martin Heidegger, cujo famoso *Sein und Zeit* [Ser e tempo] eu lera em 1928, não produziam mais nenhum efeito sobre mim. Eu fora vacinado contra todo esse ambiente filosófico durante minha permanência nos Estados Unidos, especialmente em Wisconsin. As prioridades e relações de importância entre várias teorias mudaram fundamentalmente – e, até onde vejo, para melhor.

11. Um ano na França

Passados dois anos nos Estados Unidos, a Fundação Rockefeller teve a gentileza de estender a Laura Spellman Rockefeller Memorial Fellowship por mais um ano, para que eu continuasse meus estudos na França. Aceitei a oportunidade com a intenção de ampliar meus horizontes vivendo um ano no país e descobrindo, em primeira mão, quais eram os elementos da cultura francesa relevantes para um cientista político. O campo de estudos era vastíssimo. Fiz cursos na Faculdade de Direito, especialmente com um economista francês chamado Albert Aftalion, e assisti a palestras do famoso Léon Brunschvicg, estudioso de Pascal. No começo, meus estudos foram um pouco prejudicados pelo meu francês, que era suficiente para leitura, mas não para lidar com um vocabulário mais complicado. Lembro que ler os *Trois contes* de Gustave Flaubert foi uma dificuldade, pois o vocabulário de Flaubert é enorme e eu precisava recorrer ao dicionário praticamente a cada frase. Mas ler autores que empregam um vocabulário extenso é a única maneira de consolidar a proficiência em uma língua.

Atração irresistível na Paris da época era o grande afluxo de refugiados russos. Acabei conhecendo alguns deles e percebi a necessidade de aprender russo para ter acesso aos documentos políticos. Comecei então a estudar o idioma com os professores Konstantin V. Mochulski e G. Lozinski. O trabalho com esses dois excelentes filólogos durou praticamente um ano

inteiro e aprendi o suficiente para ler Dostoiévski no original. Infelizmente, esqueci a maior parte do que aprendi, pois quase não encontrei oportunidade de lidar com fontes russas em meu trabalho posterior.

Mas as principais áreas de estudo eram, é claro, a literatura francesa e a filosofia. Bons guias para me introduzir aos problemas dessas áreas foram as obras de Albert Thibaudet, sobre Mallarmé e Valéry, e René Lalou, sobre a história da literatura francesa em geral e a história do romance em particular. Adquiri, nesse ano em Paris, uma coleção praticamente completa das obras mais importantes da literatura francesa em prosa, desde *La Princesse de Clèves*, de Madame de La Fayette, até os livros de Marcel Proust, cujos últimos volumes de *À la recherche du temps perdu* estavam sendo lançados naquele período. A leitura de Marcel Proust, assim como de Flaubert, foi um meio valiosíssimo de enriquecer meu vocabulário. O livro *De Descartes à Proust*, de René Lalou, foi essencial para a minha compreensão da continuidade da história intelectual francesa. Foi aí que descobri a história francesa da consciência, que corre paralela à história da consciência nas filosofias americana e inglesa, do século XVIII até o presente.

Por intermédio das obras de Thibaudet e Lalou, minha atenção voltou-se especialmente para Mallarmé e Valéry. Nessa época, reuni minha coleção quase completa das obras de Paul Valéry, muitas das quais em primeiras edições que hoje se tornaram preciosas. Tive a oportunidade de ver Valéry quando proferiu uma palestra após o jantar em algum encontro associado à Liga das Nações. Além do fato de ser um grande artista, o que mais me interessou nele à época foi sua filosofia lucreciana, que entendi como um fenômeno paralelo ao lucrecianismo de George Santayana. O poema que me conquistou particularmente foi o "Cimetière Marin".[1]

---

[1] O poema "Le Cimetière Marin" foi traduzido duas vezes para a língua portuguesa: a primeira por Jorge Wanderley e a segunda por Bruno Tolentino. A tradução de Tolentino foi publicada em seu *O mundo como idéia* (São Paulo, Globo, 2002).

É claro que aproveitei a oportunidade de passar um ano em Paris para, na medida do possível, conhecer as cercanias. Lembro-me da minha primeira impressão de Chartres e de uma viagem de verão às ruínas dos mosteiros da Normandia.

Naturalmente, na base de tudo estavam os meus estudos de teoria jurídica, em especial de Léon Duguit. Nessa época, tive meu primeiro contato com o problema francês da *solidarité*. É curioso que eu não tenha me interessado pela obra de Henri Bergson, apesar de já conhecer seus livros *Matière et mémoire* [Matéria e memória] e *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensaio sobre os dados imediatos da consciência]. Meu interesse por Bergson só cresceu de fato com a publicação de *Les deux sources de la morale et de la religion* [As duas fontes da moral e da religião], em 1932. Uma área de especial interesse foi a literatura francesa de *mémoires*. Lembro-me de ter lido com fascínio as memórias do cardeal de Retz, que foram para mim como uma introdução à política do século XVII. Já as memórias de Saint-Simon me interessaram bem menos, talvez por seu tamanho. As memórias de Retz foram especialmente importantes para mim, pois descreviam uma das grandes conspirações características do século XVII. Estudei os casos paralelos das conspirações de Wallenstein, de Fiesco em Gênova e dos espanhóis em Veneza. Outro livro de *mémoires* que li na época foi o do duque de La Rochefoucauld, que me forneceu uma transição para o estudo da filosofia dos *moralistes*. Além de La Rochefoucauld, li a marquesa de Vauvenargues e descobri a linha de influência que vai dos *moralistes* franceses a Nietzsche.

Estive novamente em Paris em 1934, e lá permaneci por várias semanas. Dessa vez, meu principal interesse era o século XVI francês, e mais especialmente a obra de Jean Bodin. Coletei material para um estudo abrangente sobre Bodin. Cheguei depois a redigi-lo para compor a *History of Political Ideas*, mas esta nunca foi publicada. Na época, consultei o catálogo de política e história do século XVI da Bibliothèque Nationale. Até onde me lembro, posso afirmar que tive em mãos, ao menos

uma vez, cada um dos itens do catálogo. Foi nessa época que me dei conta da enorme influência que as invasões mongóis e os acontecimentos do século XV, especialmente a vitória temporária de Tamerlão sobre Bayezid I, exerceram como modelos do processo político no século XVI. Praticamente todos os autores importantes fazem menção a esses acontecimentos, que estavam completamente fora da experiência política imediata do Ocidente. Eles inauguraram uma forma inexplicável de ascensão ao poder que, como um elemento inscrito na história universal, afetou a existência mesma da civilização ocidental. Essa experiência da ameaça turco-otomana, bem como sua interrupção temporária pela vitória de Tamerlão, foi percebida pelos humanistas e captada na concepção do *Príncipe* de Maquiavel, o homem capaz de alçar-se ao poder por mérito pessoal. Parte do volumoso material que recolhi na época foi publicada em 1937 em um artigo intitulado "Das Timurbild der Humanisten" [A imagem de Timur no humanismo], depois reproduzido em meu *Anamnesis*, de 1966.[2] A influência desses acontecimentos sobre Maquiavel, especialmente em sua biografia ficcional de Castruccio Castracani, analisei em meu artigo sobre o contexto histórico de Maquiavel, publicado em 1951 na *Review of Politics*. Mas uma parte considerável e importante desse material e a comparação com a obra de Bodin nunca chegaram a ser publicadas.[3]

No mesmo ano de 1934, passei algumas semanas em Londres explorando os recursos do Warburg Institute, que já se transferira de Hamburgo para lá. Foi meu primeiro contato com a alquimia, a astrologia e o complicado simbolismo gnóstico do Renascimento. O material coletado nessa ocasião foi incorporado ao capítulo "Astrological Politics" de *History of*

[2] Tradução para o inglês em *CW*, vol. 6. (N. E.)

[3] O ensaio sobre Jean Bodin permaneceu inédito e foi publicado postumamente na coletânea *Estudos de Ideias Políticas. De Erasmo a Nietzsche*, traduzido por Mendo Castro Henriques. Em língua inglesa, foi publicado em *CW*, vol. 23, cap. 6. Já o estudo sobre Maquiavel foi inicialmente publicado em 1951 sob o título "Machiavelli's Prince: Background and Formation", na *Review of Politics* 13 (1951), pp. 142-68, e reproduzido em *CW*, vol. 22, cap. 1, além de ter sido traduzido por Castro Henriques e incluído na coletânea supracitada.

Political Ideas, que, como disse, não foi publicada.[4] Essa primeira aproximação foi crucial para o interesse que, muito depois, voltei a ter por astrologia e alquimia, o que me auxiliou na compreensão de certas continuidades na história intelectual do Ocidente desde a Idade Média, passando pelo Renascimento, até os dias atuais.

[4] Para esse texto, ver *CW*, vol. 23, cap. 5. (N. E.)

12. De volta a Viena

Depois de três anos pesquisando com uma bolsa da Fundação Rockefeller, regressei a Viena e passei a me concentrar na redação de artigos acadêmicos que me permitissem dar aulas e, futuramente, ocupar uma cátedra universitária. A primeira coisa que concluí foi o livro *Über die Form des amerikanischen Geistes*, publicado em 1928. Depois, procurei outras atividades. Comecei a desenvolver um sistema de *Staatslehre* e cheguei a escrever algumas notas sobre a teoria do direito e a teoria do poder.[1] O estudo deveria conter uma terceira parte sobre idéias políticas, mas, quando cheguei a ela, descobri que nada sabia sobre o assunto e precisei desistir do projeto de elaborar uma *Staatslehre*. Comecei a priorizar o conhecimento de idéias específicas, para poder analisar o problema das chamadas idéias com o material concreto em mãos.

O resultado desse trabalho foram meus estudos sobre a questão da raça. O movimento nacional-socialista estava em franca ascensão, e, embora ainda não fosse possível antever sua chegada ao poder, o debate sobre as raças, o problema dos judeus e outras questões afins estavam muito presentes. O material se oferecia naturalmente à análise, e daí surgiram meus dois volumes sobre a questão da raça. A esses volumes incorporei também conhecimentos recém-adquiridos, e agora aprimorados, de

---

[1] Tradução para o inglês em *CW*, vol. 32, caps. 4 e 5. (N. E.)

teoria biológica. Foi então que descobri que uma teoria política, sobretudo quando concebida para servir à análise das ideologias, precisava ter como base as filosofias clássica e cristã. Como foi dito no primeiro capítulo de *Rasse und Staat*,[2] adotei na época a antropologia filosófica de Max Scheler, tal como exposta em seu livro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [A posição do homem no cosmos]. A teoria se mostrou adequada para a análise do problema da raça; seus defeitos não tinham importância para o caso em questão, embora eu os tenha descoberto depois, quando comecei a elaborar meu próprio trabalho sobre a filosofia clássica.

Ao lidar com a questão da raça, fiquei convencido de que, se quisesse me tornar um cientista político competente, tinha de ler os autores clássicos, isto é, Platão e Aristóteles. Comecei a aprender grego com o auxílio de um jovem mais ou menos da minha idade, Hermann Bodek, um membro menos destacado do *Stefan George Kreis* e excelente filólogo. Bodek me apresentou aos segredos da gramática grega e da leitura de textos filosóficos complexos. Lembro-me de ter feito, durante os seis meses em que tive aulas com ele, minhas primeiras

---

[2] *Rasse und Staat* [Raça e Estado], vol. 2 das *CW*, era a primeira parte de um estudo sobre a *raça* como força motriz de interpretação do mundo político alemão; foi seguida por *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte: von Ray bis Carus* [História da idéia de raça: de Ray a Carus], vol. 3 das *CW*, e ambas foram publicadas em 1933. Seriam obras premonitórias que apontavam o judeu como portador de males intrínsecos (segundo a visão alemã) e que denunciavam a futura ordem de extermínio em massa como solução final. "Uma vez que o movimento nazi tinha de *purificar* por todos os meios a *raça eleita*", explica Mendo Castro Henriques num resumo da obra em *A Filosofia civil de Eric Voegelin*, "atribuía-lhe uma área de operacionalidade que ultrapassava as fronteiras nacionais, alargando-a aos países que se deveriam subordinar à *idéia nórdica*. Algo de semelhante acontecera na Alemanha: para afirmar o ideal racista, o nacional-socialismo tivera de derrotar a nacionalidade. O apregoado *racismo* não era uma idéia nacional criada pela classe média a fim de representar as gentes alemãs. Como mais de uma vez sublinhou Voegelin, era um cancro político-espiritual surgido no interior da cultura germânica. A utilização pelos nazis da anti-idéia de *judeu*, surgida noutras paragens históricas e geográficas, preenchia a necessidade de um simbolismo eficaz para superar o sentimento de inferioridade política. O *judeu* era simplesmente a antítese do *ideal nórdico*, uma imagem meramente instrumental sem foros de verdade nem fundamento na realidade. Ficava assim demonstrado de que modo uma força política sem escrúpulos convertia em mito a noção pseudo-científica de raça, para alcançar pela violência a conquista do poder" (p. 45).

traduções dos poemas de Parmênides. Por certo, esse aprendizado foi fundamental para o meu trabalho posterior, não somente para conhecer melhor a filosofia grega, mas também para compreender que não é posível lidar com fontes sem ser capaz de lê-las no original. Isso parece trivial, mas, como vim a descobrir depois, é uma verdade não somente desdenhada, mas contestada com fervor por muitas das pessoas empregadas em nossas universidades, que discorrem com a maior desenvoltura sobre Platão e Aristóteles, Tomás e Agostinho, Dante e Cervantes, Rabelais ou Goethe, sem ser capazes de ler uma só linha dos autores sobre os quais pontificam.

Os anos que passei na Áustria, a partir de 1933, foram marcados emocionalmente pelos acontecimentos políticos da época. Eu me tornara *Privatdozent* em 1929 e recebera o título de professor adjunto em 1936, mas nenhuma dessas honrarias me proporcionou uma situação financeira mais cômoda. Nesses anos, fui monitor de direito constitucional e administrativo na Faculdade de Direito, trabalhando primeiro com Kelsen e depois com Merkl, o que me propiciava rendimentos bastante modestos. Lembro que comecei recebendo 100 xelins por mês. Em 1938, quando deixei o país, recebia 250 xelins, o que equivalia a aproximadamente 50 dólares. Mesmo multiplicando essa quantia por quatro, por conta da desvalorização do dólar, o total não passava de 250 dólares por mês, sem contar os impostos. O restante de que precisava para viver, tinha de ganhá-lo escrevendo, lecionando etc. Pode-se dizer que sempre fui um autônomo em meu trabalho.

A situação em Viena ficou ainda mais tensa com os acontecimentos da guerra civil em 1934. Ficou evidente a trágica desintegração que a sociedade centro-européia vinha sofrendo por efeito de ideologias. Havia na Áustria um governo que resistia bravamente a qualquer avanço do nacional-socialismo, mas tinha seu êxito ameaçado pela oposição, pois o Partido Social-democrata, fiel à sua ideologia marxista, não queria admitir que um país como a República Austríaca fosse obrigado a ceder a pressões políticas conjunturais. Aparentemente, a guinada da

Áustria em favor de Mussolini como proteção contra o mal maior representado por Hitler estava muito além da compreensão dos marxistas fervorosos, que nada conseguiam fazer senão bradar, em tom acusativo: "Fascismo!".

Na verdade, quando estudante na década de 1920, eu era, apesar de não pertencer oficialmente ao partido, um social-democrata por inclinação, assim como a maior parte dos meus amigos. E, nas eleições de 1920, votei no Partido Social-democrata. Quando as tensões envolvendo a construção de um nacionalismo austríaco que fizesse face tanto ao nacional-socialismo quanto ao comunismo começaram a crescer, a divisão do povo austríaco agravou-se. Mas disso não participei, pois entre 1924 e 1927, os anos mais críticos, eu não estava na Áustria. Ainda me lembro de que o grande conflito provocado pelo incêndio do Palácio da Justiça em 1927 ocorreu justamente quando eu estava saindo de Paris em viagem à Normandia, acompanhado de alguns amigos americanos. Foi somente quando retornei à Áustria, no outono de 1927, que comecei a me interessar pela política austríaca.

Minha tendência era ver com mais simpatia o governo socialista cristão, e isso por dois motivos. Em primeiro lugar, os socialistas cristãos representavam as tradições da cultura européia, o que os marxistas, ao menos abertamente, não faziam. Digo ao menos abertamente porque, bem ou mal, mesmo os marxistas mais inflamados viviam no interior de uma tradição austríaca, eminentemente democrática e formadora de hábitos. Mas era inevitável que a ideologia marxista impusesse dificuldades, já que o programa do Partido Social-democrata afirmava explicitamente, em certa passagem, que o partido observaria os procedimentos democráticos até o momento em que conquistasse a maioria eleitoral. Uma vez conquistada a maioria, teria início a revolução socialista; aí, não se admitiria retorno à perversidade de uma democracia capitalista. Esta seria combatida pela força.

O que mais me intrigou nessa época foi a estupidez dos ideólogos, no caso representados pelos líderes do Partido

Social-democrata. Embora eu estivesse de acordo com suas políticas econômicas e sociais, a imbecilidade de seu sonho apocalíptico em face do apocalipse iminente de Hitler era simplesmente indigerível. Minha atitude perante a social-democracia da época pode ser identificada com as posições de Karl Kraus. Até hoje, os ideólogos que sobreviveram ao desastre não perdoam Kraus por ter sido inteligente demais para simpatizar com suas tolices. E é claro que tampouco perdoaram a mim.

O resultado desses anos de tensão a partir de 1933 foi meu estudo *Die autoritäre Staat* [O Estado autoritário],[3] publicado em 1936. Tratou-se de minha primeira tentativa mais séria de estudar a fundo o papel das ideologias, de direita e de esquerda, na situação contemporânea, e de entender que um Estado autoritário capaz de manter as ideologias radicais sob controle seria a melhor forma possível de defender a democracia. Minha postura teórica nessas questões à época não era muito diferente da atitude expressa pelo juiz da Suprema Corte Robert H. Jackson no caso *Terminiello*, de 1949 (depois que, como membro do Tribunal de Nuremberg, ele se familiarizou com as ideologias radicais européias), para quem a democracia "não é um pacto suicida".

---

[3] *Die autoritäre Staat* é uma resposta de Voegelin às teorias de Hans Kelsen e Carl Schmitt. Sobre as relações entre Voegelin e Kelsen, o primeiro as explica detalhadamente no capítulo 6 destas *Reflexões*. Quanto a Schmitt, pode-se dizer que, junto com Max Weber e Kelsen, ele seria o terceiro mestre de quem Voegelin precisava superar a sombra da influência. Os três *scholars* procuravam a unidade em seus trabalhos – seja nos valores objetivos (Weber), na hierarquia absoluta das leis (Kelsen) ou no Estado-nação como campo vital da sociedade (Schmitt) – e se esqueceram de que a unidade estava no próprio *drama* da condição humana, fato que Voegelin jamais esqueceu e que aprofundou em toda a sua obra. Como explica Mendo Castro Henriques, "Apesar da estupenda problematização e da revelação do caráter não-fundante da esfera jurídico-estatal, Schmitt continua obcecado pela unidade, como princípio de síntese científica e em detrimento da realidade política concreta. O conhecimento das matérias permite-lhe atingir o nível da implicação entre representação e verdade, mas não lhe permite extrair as conseqüências devidas. Para encontrar o núcleo filosófico da política faltam-lhe elementos que apenas poderão provir da tensão com âmbitos de antropologia e de teologia, tal como Voegelin os introduzirá cerca de vinte anos mais tarde em *A nova ciência da política*" (*A filosofia civil de Eric Voegelin*, pp. 39-40). Sobre *O Estado autoritário*, ver também os comentários do próprio Voegelin nas páginas 87 a 90 do capítulo 14 destas *Reflexões autobiográficas*. A tradução da obra para o inglês, *The Authoritarian State*, está disponível em *CW*, vol. 4.

13. *Anschluss* e emigração

Experimentei um intenso choque emocional nos momentos críticos da destruição da Áustria. Eu teria abandonado Viena muito antes de 1938 se não acreditasse que a Áustria estava livre do perigo do nacional-socialismo. Mas, com base em meus conhecimentos políticos alicerçados na história, eu considerava impossível um consentimento das democracias ocidentais com a anexação da Áustria por Hitler, pois isto seria o primeiro passo de uma escalada que culminaria em uma guerra mundial. A situação estratégica criada pela ocupação alemã da Áustria tornaria possível a conquista da Checoslováquia. Essa posição, depois de consolidada, abriria caminho para uma campanha vitoriosa contra as potências ocidentais. Foi com surpresa que recebi a notícia de que as potências ocidentais nada fizeram para impedir esse processo. De um amigo que na época trabalhava em Roma e tinha conhecidos no Ministério das Relações Exteriores italiano, eu soube que, na noite da invasão, Mussolini ficou horas no telefone, em frenéticos diálogos com o governo inglês, implorando por uma ação comum, que não obstante lhe foi recusada. Tais acontecimentos provocaram em mim um estado de fúria incontrolável. Assim que Hitler ocupou a Áustria, cheguei a flertar por um instante com a idéia de apoiar os nacional-socialistas. Se eram mesmo capazes de tão criminosa insanidade, aqueles porcos desprezíveis que se diziam democratas (entenda-se

as democracias ocidentais) decerto mereciam a derrota. Mas minha formação moral não me permitiria tamanho excesso. Depois de muitas horas naquele estado de fúria, a razão venceu e cuidei de preparar minha emigração. Isso era necessário, pois eu nunca fizera segredo de minha atitude contrária ao nacional-socialismo e, como já era previsível, fui prontamente demitido do meu cargo na universidade.

Os preparativos para a emigração foram acompanhados de detalhes insólitos, característicos desse tipo de empreitada. Antes de tudo, eu precisava conseguir algum dinheiro fora da Áustria, pois remessas de dinheiro eram proibidas. Combinei com um amigo, um jornalista suíço que trabalhava como correspondente em Viena, de pagar-lhe o salário ali na Áustria enquanto ele deixava, com seu advogado em Zurique, o equivalente em francos suíços. O dinheiro foi se acumulando e dele tirei meu sustento durante os meses que passei em Zurique, até conseguir o visto de imigração do consulado norte-americano.

O plano de emigração quase fracassou. Eu era muito irrelevante politicamente e a prisão dos mais relevantes tinha prioridade, mas minha hora havia chegado. Bem quando cuidávamos dos últimos preparativos e meu passaporte estava com a polícia para obter o visto de saída, a Gestapo foi ao meu apartamento para confiscá-lo. Por sorte, eu não estava em casa, e minha esposa [Lissy Onken Voegelin] teve o prazer de informá-los que meu passaporte estava com a polícia para as providências do visto de saída. Isto satisfez a Gestapo. Com o auxílio de amigos, fomos capazes de reaver com a polícia o passaporte, trazendo já o visto de saída, antes que fosse apreendido pela Gestapo. Tudo isso em um dia. Na tarde do mesmo dia, com duas malas na mão, peguei um trem para Zurique, receando que a Gestapo enfim descobrisse meu paradeiro e me prendesse na fronteira. Mas, ao que parece, nem a Gestapo é mais eficiente que eu e minha esposa nesses assuntos, e alcancei o destino sem ser preso. Lissy ficou com os pais, com um guarda da Gestapo em frente ao apartamento

me esperando voltar. Ela soube que eu havia escapado quando o guarda foi removido. Vinte minutos depois, chegou meu telegrama avisando que chegara bem a Zurique.

Mas isso foi só o começo dos fatos insólitos. Em Zurique, precisei esperar por um visto de imigração especial, concedido a acadêmicos com oferta de emprego nos Estados Unidos. Meus amigos em Harvard – Haberler, Schumpeter e Arthur Holcombe, este último desempenhando um papel fundamental como chefe do Departamento de Ciência Política – haviam-me oferecido uma docência auxiliar em regime parcial, mas eu ainda não recebera o ofício da instituição, e era preciso esperá-lo para obter o visto americano. Na espera pelo visto, tratei com o vice-cônsul dos Estados Unidos em Zurique, um ótimo rapaz de Harvard em quem eu inspirava graves suspeitas. Ele me explicou que por não ser comunista, nem católico, nem judeu, eu não tinha nenhum motivo para me opor ao nacional-socialismo. Logo, se eu estava viajando, a causa só podia ser uma ficha criminal, e ele não queria emitir meu visto antes de tirar o assunto a limpo. Felizmente, a carta de Holcombe dando a conhecer minha nomeação como professor auxiliar chegou a tempo. Sua assinatura na carta convenceu, enfim, o rapaz de Harvard de que eu também fazia parte do clube, e consegui meu visto.

Ao relatar esse caso, não quero atacar a pessoa do vice-cônsul; essa gente costuma ser muito inocente em matéria política e humana. Vou narrar, então, um caso análogo que se passou nos anos 60, mais de vinte anos depois. A ocasião foi um encontro em Salzburgo onde eu e Ernst Bloch, o filósofo marxista, fomos convidados a palestrar. Nossas esposas também estavam presentes. Num jantar formal, as duas começaram a conversar. A certa altura, a sra. Bloch perguntou cautelosamente à sra. Voegelin por que também tínhamos emigrado para os Estados Unidos. Afinal, não éramos judeus; e quis saber se eu não tinha sido comunista. Minha mulher respondeu que não. E a sra. Bloch lhe disse, "Bem, então por que ele não pôde ficar na Áustria?". Que alguém pudesse ser

antinazista sem ser judeu ou possuir motivação ideológica é, como ensina minha experiência, algo inconcebível a quase todos os acadêmicos que conheço.

14. Ideologia, posturas políticas e publicações

Como evidenciam as anedotas que acabo de contar, minha postura em relação à política, e especialmente ao nacional-socialismo, é com freqüência mal compreendida. Isto acontece porque as pessoas que participam do debate público são, em sua grande maioria, incapazes de conceber que a resistência ao nacional-socialismo possa ter motivos não partidários. Minhas razões para odiar o nacional-socialismo – e isso desde o primeiro contato que tive com ele, na década de 1920 – podem ser reduzidas a reações muito elementares. De saída, havia a influência de Max Weber. Uma das virtudes que ele considerava indispensáveis em um homem de ciência era a "*intellektuelle Rechtschaffenheit*", que podemos traduzir por honestidade intelectual. Não consigo ver nenhuma razão para a escolha das ciências sociais – ou das ciências humanas em geral – como área de atuação se não existe a intenção honesta de examinar a estrutura da realidade. As ideologias, seja o positivismo, o marxismo ou o nacional-socialismo, constroem edifícios intelectualmente insustentáveis. Isto nos leva a ingadar por que pessoas que são de resto inteligentes, além de honestas em seus afazeres diários, cedem à desonestidade intelectual tão logo entrem em jogo questões científicas. De que a ideologia é uma manifestação de desonestidade

intelectual não resta a menor dúvida; todas as várias ideologias, afinal, já foram submetidas a rigoroso exame crítico. Basta ler a bibliografia pertinente para saber por que são insustentáveis. Se, mesmo assim, um indivíduo opta por aderir a uma delas, impõe-se de imediato a suposição de sua desonestidade intelectual. O fenômeno patente da desonestidade intelectual suscita outra questão: o que leva um homem a adotar esse tipo de atitude? Este é um problema geral que motivou a complexa pesquisa de que tenho me ocupado nos últimos anos, tentando determinar a natureza, as causas e a persistência dos estados de alienação. No plano mais imediato que se impunha, isto levou à minha oposição a toda e qualquer ideologia – marxismo, fascismo, nacional-socialismo, seja qual for; todas se mostraram igualmente incompatíveis com a ciência, entendida no sentido racional de análise crítica. Remeto ainda a Max Weber, o grande pensador que trouxe esse problema à minha atenção. Até hoje sustento que não se pode, em hipótese alguma, ser ao mesmo tempo um ideólogo e um cientista social competente.

Por conseguinte, os problemas partidários não têm importância nenhuma; pertencem à esfera das rixas internas entre os ideólogos. Mas, ao contrário do que se possa pensar, o fenômeno não é inteiramente novo. Quando estudei as disputas intelectuais na Reforma do século XVI, tive de observar que o mesmo problema estava presente naquele contexto. Resumi a questão da seguinte maneira: existem situações intelectuais em que todos estão tão errados que basta estar contra – e manter-se contra – para ter ao menos alguma razão. O estudo dessas estruturas nos ajuda a compreender melhor o fenômeno da "opinião pública", mas é evidente que as estruturas mesmas nada têm de científico.

Por causa dessa atitude, fui chamado, por partidários desta ou daquela ideologia, de todos os nomes possíveis e imagináveis. Tenho em meus arquivos documentos tachando-me de comunista, fascista, nacional-socialista, liberal, neoliberal, judeu, católico, protestante, platônico, neo-agostiniano,

tomista e, é claro, hegeliano; registre-se ainda que eu era, supostamente, muito influenciado por Huey Long.[1] Dou grande importância a essa lista, pois os vários rótulos permitem identificar a *bête noir* do respectivo crítico e dão, assim, um retrato bastante fiel da corrupção intelectual que caracteriza o universo acadêmico contemporâneo. Entende-se por que eu nunca respondi a críticas desse tipo: seus autores podem ser objetos de estudo, mas jamais interlocutores em uma discussão.

Uma segunda justificativa para o meu ódio do nacional-socialismo e de outras ideologias é bastante primitiva. Tenho repulsa ao morticínio de seres humanos por diversão. Na época eu não entendia muito bem qual era a graça, mas, de lá para cá, anos de ampla investigação lançaram alguma luz sobre o assunto. A brincadeira é conquistar uma pseudo-identidade com a afirmação do próprio poder, o que se faz preferencialmente matando alguém, e esta pseudo-identidade passa a servir de substituta ao ego humano que se perdeu. Alguns desses problemas foram abordados em meu estudo “Eclipse of Reality” [Eclipse da realidade], publicado em 1970.[2] Um bom exemplo desse tipo de ego que precisa matar outras pessoas para reaver em *Ersatzform* o que foi perdi-

---

[1] Huey Pierce Long (1893-1935) foi governador e senador da Louisiana entre os anos de 1928 e 1935 e ficou famoso pelos seus discursos populistas e por um estilo de governar muito próximo do fascismo de Mussolini. Seu assassinato em 1935 terminou uma carreira política que o levaria certamente à presidência dos EUA. A influência de Huey Long na cultura americana foi tamanha que sua personalidade influenciou romances como *All The King's Men* (1946), de Robert Penn Warren, transformado em filme por Robert Rossen em 1949, com Broderick Crawford no papel principal, e refilmado em 2005 por Steven Zaillian, com Sean Penn.

[2] O ensaio “The Eclipse of Reality”, publicado em *What is History and other unpublished Writings* (*CW*, vol. 28, cap. 3), é um dos mais importantes para se entender a obra de Voegelin, apesar de nunca ter sido publicado em vida. Partindo do pressuposto de que, com um ato da imaginação, o homem cria Segundas Realidades que o ajudam a suportar a precariedade da Primeira Realidade, sempre permeada pela tensão entre vida e morte, luz e trevas, fé e desespero, Voegelin analisa as ramificações dessa deformação do real nas filosofias de Hegel e Sartre e na poesia romântica de Schiller. O resultado é, claro, o eclipse da dignidade do ser humano e a transformação deste em uma mera máquina pronta para ser exterminada graças a uma “causa”. Sobre este assunto, ver também os ensaios de Wallace Stevens sobre as vantagens da imaginação em *The necessary Angel* (New York, Vintage Books, 1956).

do é o famoso Saint-Juste, autor da afirmação de que Brutus precisa ou matar outras pessoas, ou cometer suicídio. O tema foi explorado por Albert Camus, e a indiferença assassina dos intelectuais que, ao perder seu próprio ego, tentam reavê-lo transformando-se em proxenetas a serviço deste ou daquele poder totalitário é ilustrada de forma exemplar por Maurice Merleau-Ponty em *Humanisme et terreur* [Humanismo e terror] (1947). Nunca nutri nenhuma simpatia por esse tipo de figura. Tampouco hesito em defini-los como porcos assassinos.

O terceiro motivo que posso precisar para o meu ódio contra as ideologias é o de um homem a quem agrada usar a linguagem claramente. Se há algo característico das ideologias e dos ideólogos é a destruição da linguagem, ora no nível do jargão intelectual de alto grau de complexidade, ora no nível vulgar. Minha própria experiência com várias ideologias de tipo hegeliano ou marxista indica que uma porção de homens dotados de considerável energia intelectual, que de outra forma seriam marxistas, acabam optando pelo hegelianismo por causa da dificuldade sedutora dos escritos de Hegel. Não se trata de uma diferença profunda de convicções, mas sim do que eu compararia ao gosto de um homem que prefere xadrez a um vulgar jogo de cartas. Hegel é mais complicado, e é possível passar uma vida explorando as possibilidades de interpretação da realidade a partir deste ou daquele ângulo de seu sistema, sem nunca tocar, é claro, nas premissas que estão erradas – e talvez sem sequer descobrir que *existem* premissas que estão erradas. Conversando com hegelianos, pude observar em várias ocasiões que, tão logo alguém tocasse nas premissas de Hegel, o hegeliano se recusava a argumentar e assegurava que não se pode entender Hegel sem aceitar suas premissas. Claro, isto é perfeitamente verdadeiro. A questão é que, se as premissas estão erradas, tudo o que delas se segue também está errado, e é por isso que um bom ideólogo precisa impedir que sejam discutidas. No caso de Hegel isso é relativamente fácil, porque ele era um pensador de primeira classe e conhecia muito bem a história da filosofia. Então, para

atacar as premissas de Hegel, é preciso conhecer seus antecedentes em Plotino e no misticismo neoplatônico do século XVII. Uma vez que, dentre os que pontificam sobre Hegel, apenas uma minoria possui tais conhecimentos, acaba sendo fácil manter ocultas as premissas. Por vezes não é nem mesmo preciso ocultá-las, pois já estão, de qualquer forma, alojadas nas trevas da ignorância daqueles que discorrem sobre ele.[3]

No caso marxista, a falsidade das premissas é mais evidente. Quando Marx escreve sobre Hegel, a distorção é tão grave que seus honestos editores não podem evitar aperceber-se do fato e expressá-lo cautelosamente. Os editores dos *Frühschriften* [Escritos de juventude] de Karl Marx (Kröner, 1955), especialmente Siegfried Landshut, dizem o seguinte sobre o estudo feito por Marx da *Filosofia do direito* de Hegel: "Ao equivocar-se deliberadamente sobre Hegel, se nos é dado falar dessa maneira, Marx transforma todos os conceitos que Hegel concebeu como predicados da idéia em enunciados sobre fatos" (pp. xxv-xxvi). Com este meu jeito selvagem de homem que não gosta de matar pessoas para divertir a intelectualidade, afirmo categoricamente que Marx era um charlatão intelectual deliberado. Com isso, pretendia sustentar uma ideologia que lhe permitisse apoiar a violência contra seres humanos afetando indignação moral. Formulei o problema de forma clara em minha palestra inaugural em Munique em 1958, *Science, Politics, and Gnosticism*,[4] e explorei, na ocasião,

---

[3] Em "Hegel: a Study in Sorcery" [Hegel: um estudo de feitiçaria] (*CW*, vol. 12, pp. 213-55), Voegelin simplesmente faz uma das demonstrações mais arrasadoras da história da filosofia. Ele prova, por meio de uma análise detalhada da *Fenomenologia do espírito*, que Hegel era um "místico *manqué*", um filósofo brilhante dividido em várias personalidades que não suportou a precariedade do real e, por isso, criou uma Segunda Realidade na forma de um sistema filosófico para atingir seu objetivo maior: a busca pelo poder incessante do conhecimento como *única* salvação de sua pobre alma. Esse ensaio é um complemento ao texto "The Eclipse of Reality", em especial porque Voegelin aprofunda vários temas apenas esboçados e lhes dá uma concretude na alma dividida de Hegel. Sobre esse assunto, ver também *Introdução à leitura de Hegel*, de Alexander Kojève (Rio de Janeiro, Contraponto, 2001), e *The divided Self: an existential Study of Sanity and Madness*, de R. D. Laing (Londres, Penguin, 1965).

[4] Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik, und Gnosis* (Munique, Kösel Verlag, 1959); *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, trad. William J. Fitzpatrick

a confusão mental que está por trás dessa atitude. Marx, porém, conduziu seus argumentos com um nível intelectual bastante elevado, e o escândalo que provoquei ao dizer que praticara charlatanismo intelectual – o que teve inclusive repercussão na imprensa – pode ser facilmente explicado pelo mesmo mecanismo da ocultação das premissas de Hegel. O charlatanismo marxista reside na terminante recusa em dialogar com o argumento etiológico de Aristóteles, isto é, com o problema de que a existência do homem não provém dele mesmo, mas do plano divino da realidade. Assim como Hegel, e ao contrário de nossos contemporâneos que pontificam a seu respeito, o próprio Marx teve uma excelente formação filosófica. Ele sabia que o problema da etiologia na existência humana era central para uma filosofia do homem e que, se quisesse destruir a humanidade do homem fazendo dele um "homem socialista", precisava repelir a todo custo o problema etiológico. Nesse ponto, é preciso admitir que Marx era consideravelmente mais honesto que Hegel, pois este nunca fez menção ao debate de que se recusava a participar. Mas o efeito é o mesmo em ambos os casos, pois é evidente que os intérpretes contemporâneos sabem tanto sobre Aristóteles e

---

(Washington, Henry Regnery Pubs., 1967; republicado com introdução de Ellis Sandoz em 1997; edição de Ellis Sandoz, Wilmington, Del., Intercollegiate Studies Institute Books, 2004). Reproduzido em *CW*, vol. 5. O livro *Science, Politics and Gnosticism* [Ciência, política e gnosticismo] é o resumo das pesquisas de Voegelin iniciadas com *A nova ciência da política*. É também a palavra final do mestre de Colônia sobre o assunto do gnosticismo, tema que lhe valeu inúmeras críticas de seus oponentes (ver págs. 105 a 109 do capítulo 17 destas *Reflexões*). Mas o que importa nesse livro é o ataque preciso de Voegelin a Hegel e Marx, os dois alicerces do pensamento ideológico moderno. Ele mostra que a recusa de ambos em dialogar com qualquer pessoa que negasse as suas premissas existenciais distorcidas – premissas que implicavam, antes de tudo, a criação de uma Segunda Realidade – era o primeiro indício de que não eram sujeitos sérios para participar de um debate intelectual sadio e que, por isso, deviam ser considerados como "charlatões intelectuais" (*intellectual swindlers*). A expressão chocou muitos discípulos hegelianos e marxistas – o que provocou o conseqüente ostracismo de Voegelin no *mainstream* universitário. De nada adiantou: Voegelin continuou com suas pesquisas e provou, em *The Ecumenic Age* (a quarta parte de *Order and History*), as raízes do pensamento hegeliano nos mitos de criação gnóstica e nas epístolas de São Paulo. Ver também o estudo que Voegelin fez sobre Karl Marx na *History of Political Ideas*, publicado em língua portuguesa no livro *Estudos de ideias políticas. De Erasmo a Nietzsche*, traduzido por Mendo Castro Henriques.

o argumento etiológico quanto sobre os antecedentes neoplatônicos de Hegel – isto é, absolutamente nada de nenhum dos dois. A degradação cultural do universo acadêmico e intelectual fornece o contexto para a predominância, na civilização ocidental, de opiniões que seriam objeto de ridículo na Baixa Idade Média ou no Renascimento.

Quando passamos de Marx aos epígonos ideológicos no final do século XIX e início do XX, encontramos um nível intelectual já muito inferior ao que marcou a formação de figuras como o próprio Marx. E eis o principal motivo para o meu ódio das ideologias: elas vulgarizam as discussões intelectuais e conferem ao debate público uma coloração nitidamente oclocrática, tanto que hoje se chega ao ponto de considerar fascista ou autoritária uma simples referência a fatos da história política e intelectual cujo conhecimento é absolutamente necessário para discutir os problemas que surgem no debate político. A condenação radical do conhecimento histórico e filosófico deve ser identificada como um fator importante em nosso ambiente político-social, porque aqueles que a ditam não podem sequer ser chamados de impostores intelectuais – seu horizonte de consciência é por demais limitado para que estejam conscientes de sua desonestidade objetiva. Devem, portanto, ser caracterizados como analfabetos funcionais com uma forte ânsia de autopromoção.

Com essas observações, descemos ao nível do nacional-socialismo. É extremamente difícil discutir criticamente as idéias do nacional-socialismo, o que descobri quando ministrei meu curso de um semestre sobre "Hitler e os alemães" em Munique, em 1964.[5] Nos documentos do nacional-socialismo e em fontes correlatas, estamos ainda mais distantes que no caso de Hegel e Marx do nível em que o debate racional é possível. Para lidar com esse tipo de retórica, é preciso antes desenvolver uma filosofia da linguagem e abordar problemas como o da simbolização, que está na base da experiência que

[5] Tradução para o inglês em *CW*, vol. 31. (N. E.) [Em português: *Hitler e os alemães*. São Paulo, É Realizações, 2008]

o filósofo tem da humanidade, e o da perversão desses símbolos, no nível vulgar, por pessoas totalmente incapazes de ler uma obra filosófica. Uma pessoa nesse nível – que caracterizo como nível vulgar e, quando se torna socialmente relevante, como nível oclocrático – não é admissível como interlocutor em um debate; pode apenas ser objeto de pesquisa científica. Não podemos encarar com leveza esses problemas relativos à vulgaridade e à oclocracia. Não podemos simplesmente fingir que não existem. São problemas seríssimos, de vida ou morte, pois os vulgares constroem e dominam uma atmosfera intelectual em que a ascensão ao poder de figuras como Hitler se torna possível. Então eu diria que, no caso alemão, os destruidores da língua alemã nos níveis literário e jornalístico, caracterizados e analisados por Karl Kraus durante mais de trinta anos nos volumes de *Die Fackel*, foram os verdadeiros culpados pelas atrocidades do nacional-socialismo. Estas, por sua vez, só se tornaram possíveis quando o ambiente social já estava em tão grande medida destruído que um digno representante desse nível vulgar podia, agora, ascender ao poder.

Essas motivações estavam perfeitamente claras para mim à época, mas a clareza sobre seu sentido não significa clareza em detalhe sobre suas implicações. Ainda não existia um aparato intelectual para tratar de fenômenos intelectuais tão complexos – a deformação, a perversão, o charlatanismo e a vulgarização. Era preciso proceder a estudos para criá-lo. A esse contexto pertencem os estudos que publiquei sob o título *Die politischen Religionen* [As religiões políticas] em 1938.[6] Ao empregar o termo *politischen Religionen*, segui a convenção dos autores que interpretavam os movimentos ideológicos como religiões. Um autor representativo dessa corrente era o famoso Louis Rougier, em seu renomado *Les mystiques politiques* [As místicas políticas]. A interpretação não é de todo errada, mas eu não usaria mais o termo *religiões*, por ser muito vago e já deformar o problema real da experiência, misturando-o

[6] Tradução para o inglês em *CW*, vol. 5, que também contém *The New Science of Politics* e *Science, Politics, and Gnosticism.* (N. E.)

com outro, que é o da doutrina ou do dogma. Em *Die politischen Religionen*, ademais, eu ainda tratava conjuntamente de problemas como o movimento espiritual de Akhenaton,[7] as teorias medievais do poder temporal e espiritual, as abordagens do apocalipse, o *Leviatã* de Hobbes e certos simbolismos nacional-socialistas. Um tratamento mais adequado exigiria diferenciações de grande alcance entre esses vários fenômenos. O livro mal saíra do prelo quando aconteceu, em março de 1938, a ocupação da Áustria pelos nacional-socialistas. A casa editorial de Berman-Fischer era um alvo certo das forças de ocupação. Toda a edição foi confiscada na editora e nunca chegou às mãos do público. Depois, descobri que algumas cópias foram comercializadas; aparentemente, várias agências nacional-socialistas receberam cópias da Gestapo, que começaram a circular depois da Segunda Guerra Mundial.[8]

Der autoritäre Staat [O Estado autoritário], publicado em 1936 em Viena, foi, de maneira geral, uma peça de trabalho forçado.[9] Habilitado como *Privatdozent* em sociologia, eu queria expandir minha *venia legendi*[10] para ciência política. Para tanto, precisava escrever um livro cujo tema estivesse indubitavelmente ligado à ciência política e, de preferência, à política austríaca. Material era o que não faltava, pois 1930 foi a década

---

[7] Faraó egípcio da VIII dinastia, a mênfica (c. 1372-1354 a.C.); filho e sucessor de Amenhotep III. (N. T.)

[8] *Die politischen Religionen* (*The political Religions*, *CW*, vol. 5) foi lançado em 1938 e é o germe dos estudos seguintes de Voegelin, de *History of Political Ideas* até *Order and History*, passando pelos novos *insights* de *A nova ciência da política*. A percepção de que a vida do espírito e a vida política estão intimamente ligadas o leva a fazer relações inusitadas entre o *Leviatã* de Thomas Hobbes, o "Hino ao Rei Sol" de Akhenaton e as revelações apocalípticas, que mostram, porém, que a substituição da Igreja pelo Estado provoca uma mudança radical no eixo da consciência humana – uma mudança que originará a criação de realidades alternativas, fundamentadas somente em bases ideológicas. O motivo dessa distorção na alma é a razão da luta de Eric Voegelin para restaurar a ordem do espírito na vida em sociedade: o de que o mistério do mal nunca será resolvido, seja pela ideologia política, seja por uma decisão cristã. A relação entre homem e Deus sempre será, no fim, a busca incessante de uma ordem que já foi expressa por Leibniz por meio de duas perguntas: "por que existe o ser e não o nada?" e "por que as coisas são como são?".

[9] Tradução para o inglês em *CW*, vol. 4. (N. E.)

[10] Habilitação para lecionar em faculdades. (N. T.)

da resistência geral contra o nacional-socialismo, da guerra civil de 1934, do assassinato de Engelbert Dollfuss e, enfim, da criação de uma Constituição corporativa. A nova Constituição autoritária e seus antecedentes eram um objeto apropriado, pois ninguém dava atenção ao tema naquela época.

O livro é um pouco heterogêneo. Na primeira parte, tratei dos símbolos "total" e "autoritário". Gostaria de salientar novamente que naquele período ninguém mais tratava de problemas dessa natureza, e nenhum aparato intelectual para lidar com esses termos tópicos havia sido criado. Elaborei na ocasião a distinção entre *topoi* e conceitos. Essa distinção é fundamental para um tratamento adequado dos problemas da linguagem em política. Tradicionalmente, o que quer que apareça como símbolo de linguagem em política é simplesmente aceito como tal e incorporado ao vago domínio das idéias políticas. O primeiro passo para conferir uma ordem racional a esse impreciso amálgama é ter bem claro o que constitui uma teoria (a questão já motivara meu estudo sobre a filosofia política clássica) e em que sentido os conceitos teóricos diferem de outros símbolos de linguagem, que não expressam a ordem da existência, mas várias desordens e deformações conceituais entendidas somente em parte pelos iletrados no nível vulgar. É a essa classe de símbolos políticos, que definitivamente não são conceitos teóricos, que pertencem símbolos como "total" e "autoritário".

Minha interpretação do Estado autoritário austríaco deve bastante ao institucionalismo de Maurice Hauriou. Além disso, meus interesses já estavam se ramificando por diversas áreas da história da filosofia. Fui capaz de identificar, na concepção de uma entidade coletiva que justifica o tratamento de seus membros como subordinados e impõe sua conformação com as idéias de quem represente a entidade coletiva, paralelos com a concepção averroísta do *intellectus unus*, unidade da qual a mente humana não é senão uma pequena fagulha. Não estou certo de que à época tivesse plena consciência da importância dessa descoberta. É certo que eu já entendia

que a transferência da concepção de um *intellectus unus* para uma entidade universal-imanente intitulada nação ou raça e seus representantes era letal para a humanidade do homem. E decerto também sabia da seríssima fenda que se abrira na Idade Média, quando Averrois e Tomás de Aquino divergiram sobre a psicologia de Aristóteles – pendendo minha preferência para a interpretação deste último. Uma pequena parte do que escrevi na época foi publicada depois em meu estudo "Sigério de Brabante", em 1944.[11]

A reação a essa minha descoberta teve um efeito colateral divertido. Uma vez que Averrois era árabe, os árabes são semitas e os semitas são, afinal, judeus, alguns intelectuais ligados ao regime nacional-socialista, como Carl Schmitt, chegaram a desconfiar seriamente que o coletivismo nacional-socialista tivesse algo a ver com essas maculadas origens semíticas. Um elemento importante nessa primeira parte foi também minha primeira compreensão clara da variação rousseauniana do coletivismo. À época não levei muito adiante essa análise, que ficou com umas poucas páginas, mas o problema é o mesmo que, depois, foi tratado com brilhantismo por J. L. Talmon em seu *Origins of Totalitarian Democracy* [Origens da democracia totalitária] (1952).

A segunda parte do livro fornecia, em perspectiva histórica, um levantamento dos problemas já enfrentados pela Áustria, desde 1848, na formulação de constituições. Era a oportunidade que eu tinha de aprender mais sobre os antecedentes dos problemas constitucionais da monarquia austro-húngara e a continuidade entre as soluções encontradas na época do Império e os problemas da República austríaca após 1918.

Na terceira parte, que tratava da nova Constituição, fiz uma análise abrangente da Teoria Pura do Direito de Kelsen e seu vínculo com uma teoria política especificamente austríaca.

---

[11] O estudo sobre "Sigério de Brabante" foi publicado na revista *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, n. 4 (junho de 1944), pp. 507-26. Sua versão original, sem cortes, está no segundo tomo de *History of Political Ideas* (*CW*, vol. 20, pp. 178-206). Ver também Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, p. 63.

A análise tem aproximadamente cinqüenta páginas. Foi esta a parte que pôs em cheque minha relação com Kelsen.[12] O que eu rejeitava não era, obviamente, a Teoria Pura do Direito em si, mas sua pretensão de substituir a teoria política. Eu precisava enfatizar a insuficiência de uma teoria jurídica para compreender problemas políticos e as drásticas conseqüências de afirmar que não é desejável – ou nem mesmo possível – abordar problemas políticos de maneira científica. Minha relação com Kelsen nunca voltou a ser a mesma depois disso. Anos depois, nos Estados Unidos, após o lançamento da *Nova ciência da política* em 1952, ele redigiu uma crítica aprimorada, do tamanho de um livro, acabando comigo. De todo modo, sua crítica, que ele foi gentil o bastante para me deixar ler ainda em forma de manuscrito, nunca foi publicada, e talvez o motivo tenha sido minha advertência – exposta de forma comedida em uma carta a ele e, mais abertamente, em conversas com amigos em comum – de que sua compreensão dos problemas históricos e filosóficos envolvidos no assunto era inadequada, e que a publicação da crítica comprometeria não a minha reputação, mas a dele. Desde sua publicação em 1936, *Der autoritäre Staat*, cuja vendagem foi suspensa em 1938 com a ocupação da Áustria pelos nazistas, não recebeu muita atenção. Nem na época nem depois, porque, durante a conquista de Viena pelos russos, uma das bombas caiu justamente sobre a editora Springer, e todos os exemplares recém-impressos se desfizeram em chamas no porão.

[12] O relacionamento entre Kelsen e Voegelin seria de respeito mútuo, apesar das leves estocadas que um dava no outro, sempre que se encontravam em palestras ou debates acadêmicos. Um exemplo está no colóquio "Natural Law in Political Theory", publicado no livro *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985* (CW, vol. 33, pp. 112-49). Voegelin discorda de seu antigo mestre na questão da natureza humana, baseando-se na antropologia platônico-aristotélica; Kelsen se opõe com sua visão kantiana do homem, tentando ser polido com seu "*No, my esteemed colleague, that is not correct. There is a logical mistake in that*" ("Não, estimado colega, isso não é correto. Há um erro lógico em seu raciocínio"). Entretanto, Voegelin ataca calmamente ponto por ponto do raciocínio de Kelsen e mostra que, muitas vezes, ser *lógico* não significa necessariamente estar *correto*.

15. Emigração em 1938

Como acabo de explicar, por muito pouco consegui escapar da Áustria. A Gestapo estava prestes a confiscar meu passaporte, o que teria significado o fim de qualquer possibilidade de emigração dentro da legalidade. Mas essa diligência da Gestapo também teve seu lado engraçado. Por exemplo, na vistoria geral dos funcionários da universidade, um agente da Gestapo veio à nossa casa e revistou minha escrivaninha, as gavetas e as estantes de livros para descobrir o que eu fazia. Era um jovem de seus vinte e tantos anos e, quando assumimos um tom cordial, contou-me que antes fora advogado em Hamburgo. Primeiro, inspecionou minha escrivaninha para ver se encontrava algum material incriminatório. Como eu fora recentemente demitido e não tinha muito que fazer além de preparar minha emigração, dispunha de bastante tempo para me dedicar ao estudo de problemas difíceis. Na ocasião, eu estava estudando os problemas do império, e havia sobre a minha escrivaninha pilhas de tratados sobre Bizâncio, muitos em francês e inglês. O agente folheou essa literatura sobre o império bizantino. Observou que, embora fosse responsável por fazer a vistoria de todos os professores da Faculdade de Direito, estava pela primeira vez diante de uma escrivaninha que parecia de fato pertencer a um *scholar*. A tensão do ambiente se dissipou. Ele precisava levar algum material incriminatório dos meus interesses políticos. É claro que havia

em minhas estantes fontes políticas essenciais: *Mein Kampf*, de Hitler; *Dreimal Österreich*, de Kurt von Schuschnigg; a *Dottrina del Fascismo*, de Mussolini; o *Manifesto comunista*, de Marx. Ele optou por levar Schuschnigg e Marx. Asseverei que isto daria um retrato infiel de meus interesses políticos, que eram estritamente imparciais, e sugeri que levasse *Mein Kampf*, de Hitler. Mas ele se recusou, e foi assim que mantive em minha biblioteca uma edição muito antiga da obra. A essa altura, porém, já assumíramos um tom ainda mais cordial. Como ele também precisava colher exemplares de alguns de meus livros, como *Über die Form des amerikanischen Geistes* e aqueles sobre a questão da raça, observei que seria indelicado de sua parte confiscar as boas edições encadernadas, e que ele poderia levar as provas de impressão. Ele teve boa vontade e ficou satisfeito com as provas de impressão; graças a esse episódio, possuo até hoje as edições encadernadas.

Assim que ele entrou, minha esposa, incrivelmente organizada, fez menção de pegar sua jaqueta, que ele deixara jogada sobre uma cadeira, e pendurá-la em um cabide. Aos berros, ele então exclamou, "Não encoste! Meu revólver está aí dentro".

Mas, de modo geral, aquilo que a partir dos estatutos então vigentes se compreendia como devido processo legal[1] foi obedecido, e, embora eu fosse um alvo de algum interesse, minha esposa não o era. Ademais, quando fui embora ela pôde ficar com os pais, que eram nacional-socialistas e tinham um enorme retrato de Hitler pendurado na parede da sala. Eu conseguira escapar no dia em que o homem da Gestapo tentou confiscar meu passaporte, à noite. Por óbvio ele não demorou a voltar para perguntar onde estávamos eu e o documento, o que fez logo pela manhã do dia seguinte. Um guarda foi posicionado em frente à casa dos pais de Lissy, onde ela residia

---

[1] O *due process of law* é um princípio que deriva do direito anglo-americano que garante a todo réu o direito a um processo judicial equitativo. Na Constituição Federal do Brasil de 1988, é traduzido por "devido processo legal" (art. 5º, inciso LIV). (N. T.)

provisoriamente. Mas, depois que cheguei a Zurique e enviei um telegrama, o guarda sumiu; vinte minutos depois, o telegrama chegou. Obviamente ele sabia que eu abandonara o país para sempre. Uma semana depois, minha esposa juntou-se a mim em Zurique. É claro que precisamos deixar quase tudo para trás, mas ainda foi possível recuperar parte da mobília, além do mais importante, a biblioteca. Mesmo assim, tivemos de abandonar alguns itens, e, também neste caso, os detalhes são mais ou menos divertidos. Por exemplo, precisei deixar para trás a coleção de selos que reunira durante a infância, sendo este um objeto de valor. Os livros, aparentemente, não o eram. Por meio de outras pessoas, fiquei sabendo que, apesar da fiscalização bastante rigorosa, era possível levar muitas coisas. Soube do caso de uma jovem artista que adquirira alguns originais de Dürer. Como, para exportar objetos de arte, era preciso obter uma autorização especial, ela misturou as obras de Dürer com suas próprias pinturas. O agente que examinou seu *portfolio* olhou esses quadros um por um. E dizia, ao deparar com uma obra de Dürer aqui e ali, "Bem, muito bem! Seus progressos artísticos são notáveis!". E ficava por isso mesmo.

16. A vida na América: de Harvard à Louisiana

Quando cheguei aos Estados Unidos em 1938, vim empregado em tempo parcial como professor auxiliar em Harvard. A indicação de meu nome foi feita por W. Y. (Bill) Elliot, Gottfried von Haberler e Joseph von Schumpeter e aprovada por Arthur Holcombe, então chefe do departamento. Mas o contrato tinha limites estritos, e ainda me lembro de minha primeira conversa com Holcombe, quando cheguei a Harvard e fui me apresentar. Disse-me com precisão cristalina que Harvard estava contente em oferecer-me essa oportunidade por um ano e que, findo o ano, findaria também a oportunidade. A conseqüência mais importante da admissão nesse emprego foi ter conseguido o já mencionado visto especial. Sem isso, eu teria precisado aguardar por tempo indeterminado o visto de imigração convencional. E havia, é claro, a grande vantagem de começar em Harvard, um bom endereço para ostentar no currículo e procurar outro emprego. Em Harvard, comecei a procurar um emprego logo no primeiro semestre. Para isso, escrevi mais de quarenta longas cartas a várias universidades e pessoas importantes explicando minha intenção de conseguir um trabalho reconhecido no país. O primeiro retorno que obtive foi uma proposta para atuar como professor auxiliar na Bennington

College, em Vermont, no primeiro semestre de 1939 [o que envolvia viagens de ida e volta a Cambridge].

A experiência que Bennington me proporcionou era completamente nova, mas na época não pude desfrutar dela ao máximo porque meus conhecimentos prévios sobre a sociedade americana ainda eram bastante limitados. Ainda assim, percebi que não queria ficar ali, apesar da tentadora proposta de um cargo de professor assistente com salário de US$ 5 mil para o ano seguinte. O motivo para recusar a proposta e procurar outra coisa era o ambiente da costa leste. Em Bennington especificamente, notei o fortíssimo elemento esquerdista, com alguns comunistas declarados no corpo docente, e mais ainda entre os estudantes. Esse ambiente não me era mais aprazível que o do nacional-socialismo, que há pouco deixara para trás. De modo mais geral, percebi que as instituições da costa leste estavam abarrotadas de refugiados da Europa Central; se eu ali ficasse, meu *status* seria o de um membro do grupo de refugiados. Isso também não me agradava, pois eu já estava firmemente decidido, uma vez expulso da Áustria pelos nacional-socialistas, a completar a ruptura e me tornar um americano. Carregando o estigma de refugiado, dificilmente atingiria esse objetivo. Ademais, queria tornar-me um cientista político e, para tanto, precisava familiarizar-me com as instituições políticas americanas dando aulas sobre o assunto; para um estrangeiro, era impossível conseguir uma vaga nessa disciplina em qualquer das maiores universidades do leste.

Aceitei, então, uma proposta da Universidade do Alabama. Lá ingressaria em um meio definitivamente livre de refugiados, e a apresentação e adaptação à sociedade americana não seriam ao menos limitadas por fatores externos logo no início. Além disso, ali tive a chance de lecionar sobre as instituições políticas americanas, e o departamento sob a chefia de Roscoe Martin foi mais que suficiente para me manter ocupado por um bom tempo adquirindo novos conhecimentos sobre o assunto. A remuneração não era boa: US$ 2,5 mil por ano, aproximadamente metade do que Bennington me oferecera. Mas o

efeito geral de adaptação ao novo ambiente foi de fato obtido graças à acolhida verdadeiramente afável dos sulistas, que por algum motivo condescenderam em proteger um inocente vindo da Europa. Gostaria de lembrar especialmente Mildred Martin, esposa do chefe do departamento. Ela constituiu uma perfeita amizade com minha esposa, e seus muitos e variados conselhos nos pouparam de ferir sensibilidades com comentários inconvenientes.

Durante os dois anos e meio como professor assistente no Alabama, dediquei-me ao estudo das instituições políticas americanas, da Constituição e até de um pouco de administração pública. Paralelamente, tive de ministrar um curso sobre a história das idéias políticas. Como, a essa altura, associara-me à Southern Political Science Association e freqüentava os seus encontros, alguns dos meus novos colegas tomaram conhecimento das minhas atividades, e o professor Robert J. Harris, então chefe do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual da Louisiana, trouxe-me para a Louisiana [em 1942] como professor associado. Aceitei de boa vontade, pois isso aliviava um pouco a nossa situação financeira, além de representar uma clara melhora de ambiente.

Essa ainda era a época do grupo que organizou o primeiro número da *Southern Review*. Quando cheguei, Robert B. Heilman e Cleanth Brooks estavam no Departamento de Inglês, e Robert Penn Warren ainda ficou ali por um ano antes de ir para Minnesota. Também me lembro de, ao menos uma vez, ter encontrado Katherine Anne Porter em uma festa. Esse ambiente fora do Departamento de Ciência Política foi muito importante, pois eu agora tinha acesso às interessantes atividades da crítica literária e conquistei a amizade de autoridades em língua e literatura inglesas. Gostaria de mencionar especialmente a ajuda de Robert B. Heilman, que me apresentou certos segredos da história da literatura americana e foi muito gentil no auxílio que prestou para que eu superasse minhas dificuldades com a aquisição de um inglês vernacular. Ainda me recordo de uma ocasião das

mais importantes, quando ele revisou um manuscrito meu de aproximadamente vinte páginas e foi marcando, um por um, cada erro idiomático, de modo que eu pudesse ter uma boa lista dos desvios mais comuns a corrigir. Devo dizer que a análise de Heilman foi o ponto de virada do meu conhecimento da língua inglesa e me ajudou a adquirir, gradualmente, um domínio moderado do idioma.[1]

Além do mais, a amizade com Brooks e Heilman favoreceu a aquisição de certo conhecimento sobre a estratificação do inglês americano em grupos sociais. Ao chegar aos Estados Unidos, o estrangeiro é evidentemente assoberbado pela língua que todo tipo de gente fala ao seu redor, uns usando o inglês correto, outros variantes locais e outros, ainda, um vocabulário vulgar impregnado de toda sorte de erros. Se você dá o melhor de si para se adaptar ao novo ambiente sem ter senso crítico para discernir a que nível ele pertence, pode facilmente cair em extremos de vulgaridade. É claro que Heilman e Brooks estavam bem conscientes dessa estratificação social da linguagem e me ajudaram a confirmar suspeitas anteriores em relação ao que ouvia em diferentes meios.

Uma conversa com Cleanth Brooks ilustra bem a natureza do problema. Certa vez, atravessando o campus, encontrei-o absorto e melancólico e perguntei o que o estava aborrecendo. Contou-me que precisava preparar um capítulo sobre erros comuns para um manual de estilo que ele e Robert Penn Warren estavam reeditando, e que encontrar erros comuns era uma tarefa muito difícil. Fiquei um pouco surpreso e, inocente, disse: "Bem, é muito fácil encontrar erros típicos. Basta pegar qualquer livro de educação e você encontrará uma meia dúzia por página." Então ele me explicou que não

---

[1] Cf. *Robert Heilman and Eric Voegelin: A Friendship in Letters, 1944-1984*, ed. Charles R. Embry (Columbia, University of Missouri Press, 2004). Para mais detalhes sobre a evasão de Voegelin da Áustria e sua chegada aos Estados Unidos, ver Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science* (Columbia, University of Missouri Press, 1999), cap. 1. Para sua atuação na LSU, que durou dezesseis anos, ver Monika Puhl, *Eric Voegelin in Baton Rouge*, Periagoge series (Munique, Wilhelm Fink Verlag, 2004). (N. E.)

podia aplicar esse método, pois os pedagogos estavam muito abaixo da média em termos de alfabetização, o que impedia que seus erros fossem considerados típicos do anglofalante médio. Em vez disso, estava usando manuais de sociologia, e às vezes precisava ler vinte páginas para extrair um exemplo realmente significativo. E mesmo assim lamentava, porque o inglês escrito pelos cientistas sociais não podia ser considerado típico; estava abaixo da média, ainda que não tanto quanto o dos pedagogos.

Foi esse o tipo de estratificação de que gradualmente tomei consciência para adquirir um inglês tolerável, livre de jargões ideológicos e das idiossincrasias dos estratos vulgares da comunidade acadêmica.

Naturalmente, o centro de minhas atividades era o Departamento de Ciência Política, onde eu precisava lecionar dois módulos sobre instituições políticas americanas. Assim, atingi meu objetivo e fui professor desse tema por dezesseis anos – vinte, se considerarmos os anos do Alabama. A ajuda de Robert J. Harris, que se tornou também um grande amigo, foi muito útil para desenvolver meus conhecimentos sobre as instituições americanas. Era exímio conhecedor das decisões da Suprema Corte e pôde explicar-me uma série de coisas que, de outra forma, eu teria demorado um bom tempo para descobrir. Devo às nossas conversas o reconhecimento da enorme importância do direito processual para as decisões da Suprema Corte. Além de instituições políticas americanas, precisei ministrar uma vez um curso de política comparada, e mesmo um de história diplomática, além do meu curso principal, "História das Idéias Políticas", que me acompanhou por todos esses anos.

17. Das idéias políticas aos símbolos da experiência

Isso me traz ao problema da história das idéias. Em Harvard, eu encontrara Fritz Morstein-Marx, então editor de uma série de manuais publicada pela McGraw-Hill. Ele foi muito gentil ao incumbir-me de um manual de tamanho médio (algo entre 200 e 250 páginas) para essa série. E assim passei do ensino da história das idéias políticas para a redação de uma. Comecei com o material, usando primeiro, como modelo do que se devia incluir ou excluir, a *History of Political Theory* [1937], de George H. Sabine, que na época era a obra padrão. Mas quando comecei a dedicar-me mais a fundo ao material, descobri que o tratamento que até então se lhe dera era insatisfatório, e que os meus próprios conhecimentos não eram suficientes para tratá-lo de modo mais adequado. Precisei, na realidade, percorrer toda a bibliografia da Grécia antiga ao tempo presente, e foi o que fiz ao longo dos anos. Mas esse modo de proceder acabou frustrando o projeto de um pequeno manual para a série de Morstein-Marx. Eu não consegui cumprir os prazos, pois ainda estava tomando conhecimento das fontes e, quanto mais aprendia, mais grosso ficava o manuscrito.

Isso não foi tudo. No decorrer do trabalho, foi ficando evidente que a limitação que se impõe a uma história das idéias –

a convenção de situar seu princípio na filosofia grega clássica e fazê-la terminar com certas ideologias contemporâneas – era indefensável. Eu já me deparara com alguns desses problemas no Alabama. Lá, descobrira que não se pode versar corretamente sobre a Idade Média e a política medieval sem antes conhecer, muito mais do que eu conhecia à época, as origens do cristianismo; percebi também que a compreensão dos primeiros séculos do cristianismo não é completa sem um aprofundamento de seu lastro judaico. Foi então no Alabama que comecei a estudar hebraico com um rabino local, que também dava aulas de hebraico na universidade. Os primeiros passos foram difíceis, mas aos poucos adquiri um conhecimento satisfatório de gramática e vocabulário para poder avaliar traduções e, finalmente, fazer as minhas próprias a partir dos textos originais. Com esses estudos sobre o contexto israelita, o modelo de uma história das idéias que começa com a filosofia grega já viera abaixo. Para complicar ainda mais, tomei conhecimento das esplêndidas realizações de pesquisas conduzidas por membros do Instituto Oriental da Universidade de Chicago sobre as civilizações do Antigo Oriente Próximo. O quadro histórico já se expandira para abarcar os impérios do Antigo Oriente Próximo, dos quais emergiu Israel; Israel, por sua vez, foi o pano de fundo do cristianismo, e este o pano de fundo das idéias da Idade Média. O modelo de um desenvolvimento linear das idéias políticas, de um suposto constitucionalismo de Platão e Aristóteles, passando por um duvidoso constitucionalismo medieval e culminando no esplêndido constitucionalismo da era moderna, sucumbiu.

Essas descobertas fizeram romper o modelo anterior e conferiram novos rumos à investigação. Minha *História das idéias políticas* já estava escrita até o século XIX. Cheguei a concluir extensos capítulos sobre Schelling, Bakunin, Marx e Nietzsche. Enquanto preparava o capítulo sobre Schelling, ocorreu-me que a concepção de uma história das idéias era uma deformação ideológica da realidade. Não haveria idéias se antes não houvesse símbolos de *experiências* imediatas. Ademais, era impossível tratar por "idéias" fenômenos como

um ritual de coroação egípcio ou a recitação do *Enuma Elish* nas celebrações do Ano Novo sumério. Eu ainda não tinha condições de entender realmente de onde viera o conceito de idéias e o que ele significava. Muito posteriormente, descobri que a origem mais provável são os *koinai ennoiai* dos estóicos.[1] Essas opiniões comuns, ou auto-evidentes, serviram de ponto de partida para a crítica de Locke no primeiro capítulo de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* [1690]; ele protestou contra elas a fim de recuperar as experiências em que as idéias têm sua origem.

Essas várias oportunidades de perceber a insuficiência teórica das minhas noções preconcebidas sobre uma história das idéias não surgiram todas de uma vez; tampouco houve soluções instantâneas. Os cinco anos entre 1945 e 1950, eu os caracterizaria como um período de indefinição, senão mesmo de paralisação, no tratamento de problemas que, embora percebesse, não conseguia aprofundar intelectualmente de maneira satisfatória. O trabalho não parou. Eu precisava prosseguir no exame das fontes, e o horizonte ficou ainda mais amplo durante a guerra, porque a China virou moda e o departamento decidiu que eu, com minhas habilidades lingüísticas, seria escolhido para dar um curso de instituições políticas chinesas. Tais circunstâncias me atiraram no estudo da história chinesa. Por ser um pouco difícil falar sobre as idéias chinesas contemporâneas sem entender seu histórico clássico, comecei a estudar chinês e aprendi o bastante para entender os símbolos dos clássicos, especialmente de Confúcio e Lao-Tsé. O contato com esses saberes facilitou sobremaneira a compreensão do pensamento chinês. Ainda hoje me é bastante proveitoso, pois consigo identificar, nas óperas revolucionárias propagadas por Madame Mao Tsé-Tung, a estrutura dos *libretti* do período Zhou, com a sutil diferença de que, enquanto os autores do período Zhou celebravam a vitória da dinastia Zhou, as óperas revolucionárias modernas celebram a vitória dos exércitos

---

[1] Para os estóicos, noções de teologia e metafísica que circulam na opinião corrente. (N. T.)

revolucionários. Ainda assim, foi de modo geral um período de paralisação teórica, com problemas se acumulando sem soluções imediatas em vista.

As Walgreen Lectures que proferi na Universidade de Chicago em 1951 propiciaram uma ruptura dessa situação. Fui forçado a formular, de maneira resumida, algumas das idéias que haviam começado a se cristalizar. Concentrei-me no problema da representação e na relação entre a representação e a verdadeira existência pessoal e social. Era óbvio, por exemplo, que o governo da União Soviética não estava no poder em virtude de eleições representativas no sentido ocidental; isso no entanto não impedia que fosse representativo do povo russo, mas em virtude de quê? Na época, chamei a isso o problema da representação existencial. Descobri que a representação existencial sempre é o núcleo central do governo bem-sucedido, independentemente dos procedimentos formais que alçam o governo existencialmente representativo à sua posição. Em uma sociedade comparativamente mais primitiva, onde o grosso da população é incapaz de debater racionalmente e organizar partidos políticos que determinem quais as questões de interesse público, um governo deitará suas bases sobre forças tradicionais ou revolucionárias sem o recurso à instituição eleitoral. A tolerância, pela população, de um governo nesses moldes dependerá de seu maior ou menor sucesso na consecução dos objetivos que orientam a instituição de qualquer governo: a garantia da paz interna, a defesa do reino, a administração da justiça e o cuidado com o bem-estar da população. Se o governo desempenha de forma moderadamente satisfatória essas funções, os procedimentos que lhe permitem chegar ao poder são de importância secundária. Descobri depois que essa representação existencial era empiricamente complementada, em certas sociedades históricas, por uma reivindicação do que à época denominei representação "transcendental". Por representação transcendental entendia a simbolização da função governamental como representante da ordem divina no cosmos. É este o simbolismo fundamental, que aparece pela primeira vez nos impérios do

Antigo Oriente Próximo, onde o rei representa o povo perante o deus e o deus perante o povo. Nada mudou nessa estrutura fundamental da ordem política, nem mesmo nos impérios ideológicos modernos. A única diferença é que o deus foi substituído por uma ideologia da história, agora representada pelo governo investido de sua função revolucionária.

Era preciso expressar em categorias teóricas a diferença acima mencionada. Graças aos meus estudos sobre a história do cristianismo e a Idade Média, há muitos anos eu tinha notícia da existência de diversos movimentos sectários descritos sem muita clareza no que diz respeito a suas atitudes e crenças. Ao longo das décadas de 1940 e 1950, fui gradualmente me dando conta de que, além da filosofia clássica e do cristianismo revelado representado pela Igreja principal, havia simbolizações de credos fundamentais que os especialistas da área classificavam como gnósticos. Até onde me lembro, foi com a leitura da introdução de Hans Urs von Balthasar à sua obra *Prometheus*, publicada em 1937, que pela primeira vez me dei conta do problema do gnosticismo e de sua aplicação a fenômenos ideológicos modernos. Desde os anos 30, a bibliografia sobre o gnosticismo vinha crescendo de forma significativa, e era possível encontrar, aqui e ali, observações marginais sobre o paralelismo entre o gnosticismo e as ideologias modernas. Descobri que a continuidade do gnosticismo da Antigüidade à era moderna era consenso entre os melhores estudiosos dos séculos XVIII e início do XIX. Neste ponto, gostaria de aludir a *Die christliche Gnosis: oder, die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [A gnose cristã: ou, a filosofia cristã da religião e seu desenvolvimento histórico], de 1835, a grande obra de Ferdinand Christian Baur. Baur desvelou a história do gnosticismo desde a primeira gnose da Antigüidade, passando pela Idade Média, até as filosofias da religião de Jakob Böhme, Schelling, Schleiermacher e Hegel.

Quero enfatizar que o gnosticismo, bem como sua história da Antigüidade até o presente, é objeto de uma ciência

amplamente desenvolvida, e que a idéia de interpretar fenômenos contemporâneos como gnósticos não é tão original quanto possa parecer aos ignorantes que me criticaram por isso. De modo geral, gostaria de esclarecer que, se eu tivesse descoberto sozinho todos os problemas históricos e filosóficos pelos quais sou criticado, eu seria, sem a menor sombra de dúvida, o maior filósofo da história da humanidade. Antes de publicar qualquer coisa sobre a aplicabilidade de categorias gnósticas às ideologias modernas, consultei nossas autoridades contemporâneas em gnosticismo, especialmente Henri Charles Puech, em Paris, e Gilles Quispel, em Utrecht. Puech considerou evidente que as ideologias modernas são especulações gnósticas; Quispel trouxe à minha atenção o gnosticismo de Jung, pelo qual ele tinha especial interesse.

Desde minhas primeiras aplicações do gnosticismo a fenômenos modernos em *A nova ciência da política* e em meu estudo *Ciência, política e gnosticismo*, de 1959, precisei rever minha interpretação. A aplicação da categoria de gnosticismo às ideologias modernas se sustenta, é claro, mas há outros fatores a considerar em uma análise mais completa. Um deles é o apocalipse metastático que deriva diretamente dos profetas de Israel – via apóstolo Paulo – e configura uma linhagem permanente nos movimentos sectários cristãos, chegando até o Renascimento. Uma excelente exposição dessa continuidade pode ser encontrada na obra *The Pursuit of the Millennium* [Na senda do milênio] [1957], de Norman Cohn. Além disso, descobri que nem a linhagem apocalíptica nem a gnóstica dão conta por completo do processo de imanentização. Esse fator tem origens independentes na retomada do neoplatonismo na Florença de fins do século XV. A tentativa de recuperar uma compreensão da ordem cósmica por meio de um resgate do neoplatonismo malogrou; para ressuscitar a ordem divina no cosmos no sentido antigo seria preciso ressuscitar os deuses pagãos, e isso não deu certo. O que sobrou da ordem divina intracósmica que os neoplatônicos tentaram restaurar foi uma ordem imanente da realidade – um imanentismo que precisou se tornar secularista quando, assim

como hoje, depois da expulsão dos deuses pagãos, o mesmo ocorreu com o Deus cristão.

Portanto, era preciso explorar as *experiências* que resultam em construções imanentistas. Como fenômenos históricos, tais experiências não são desconhecidas. Talvez a mais importante entre elas seja a retirada do *amor Dei* da estrutura agostiniana da alma por Hobbes e a redução de sua força ordenadora ao *amor sui*. Essa redução ao *amor sui* passou a ser predominante no século XVIII, com a psicologia do *amour-de-soi* desenvolvida pelos *moralistes* franceses. Embora a existência do fenômeno como tal não dê margem a dúvidas, sua interpretação é dificultosa, porque a terminologia filosófica convencional foi formulada tomando como verdadeiras as premissas da nova posição reducionista, e o fato mesmo de que a posição seja reducionista não chega a merecer qualquer consideração crítica ou analítica. Apenas recentemente desenvolvi o conceito de "revolta egofânica"[2], para designar a atitude que faz da epifania do ego a experiência fundamental, eclipsando a epifania de Deus na estrutura da consciência clássica e cristã. Na *Nova ciência da política*, eu já usara o termo *apocalipse do homem* para abordar esse problema. Na ocasião, queria enfatizar a descoberta das possibilidades humanas que caracteriza o período moderno. A descoberta aconteceu, sem dúvida, mas enfatizá-la isoladamente seria deixar de lado o seu contexto reducionista. O preço da descoberta do homem era a morte de Deus, como o fenômeno foi chamado por Hegel e Nietzsche. O termo *revolta egofânica*, que supõe uma distinção entre essa experiência do ego exuberante e a experiência da constituição teofânica da humanidade, é a melhor solução terminológica que pude encontrar até o momento.

O termo *apocalipse metastático* requer uma pequena explicação. Precisei desenvolvê-lo em meu estudo sobre os profetas de Israel. Na profecia de Isaías, deparamo-nos com o fato estranho de que Isaías aconselhou o rei de Judá a não confiar nas fortificações de Jerusalém e na força de seu exército, mas em sua fé em

[2] Cf. *Ecumenic Age*, cap. 5, § 2, "The Egophanic Revolt" [*CW*, vol. 17]. (N. E.)

Javé. Se o rei tivesse fé verdadeira, Deus se ocuparia do resto e produziria uma epidemia ou um pânico entre os inimigos, dissipando o perigo que assolava a cidade. O rei teve bom senso o suficiente para não seguir o conselho do profeta e confiar, pelo contrário, nas fortificações e no aparato militar. Ainda assim, havia o postulado do profeta de que, por meio de um ato de fé, a estrutura da realidade podia ser efetivamente modificada.

Ao estudar esse problema e tentar compreendê-lo, minha primeira idéia foi, é claro, atribuir ao profeta um ato mágico. Isso não teria sido surpreendente, pois na história de Israel era função dos profetas, por exemplo, guiar a mão do rei lançando uma flecha sobre o inimigo como uma operação mágica que resultaria em vitória. O que aconteceu no caso de Isaías foi o que, na psicologia moderna, Nietzsche ou Freud chamariam de sublimação da magia física mais primitiva. Mas, ainda desconfortável em relação a isso, consultei sobre o assunto especialmente Gerhard von Rad, em Heidelberg, que ficou horrorizado com a idéia de que um profeta espiritual grandioso como Isaías pudesse ser um mago. Fiquei tão impressionado com sua atitude que fiz uma concessão. Não usei o termo *magia* para designar a prática aconselhada por Isaías, mas cunhei um novo termo para caracterizar a peculiar crença mágica sublimada em uma transfiguração da realidade por meio de um ato de fé. E dei-lhe o nome de *fé metastática* – a crença em uma metástase da realidade por meio de um ato de fé. Não estou tão certo de que hoje faria a mesma concessão. Afinal, esse tipo de fé é de fato magia, embora seja preciso fazer a distinção entre essa modalidade "sublimada" e uma operação mágica mais primitiva. Se de fato traçássemos uma linha divisória entre magia e fé metastática, meu receio seria encobrir o aspecto que têm em comum, isto é, a tentativa de produzir um resultado desejado por meios alheios às relações naturais de causa e efeito.[3]

---

[3] As páginas deste capítulo mostram a mudança radical de eixo que Eric Voegelin fez no seu método de pesquisa – mudança que, na definição de Ellis Sandoz, caracteriza o que se chamaria de "a revolução voegeliniana". Durante quinze anos, Voegelin lutou consigo mesmo para representar de modo

adequado as suas descobertas sobre o que seria a ordem correta da alma em relação à ordem correta da sociedade. Inspirado neste princípio antropológico de Platão (descrito em *A República*), ele parte das conclusões de *As religiões políticas* e inicia o empreendimento gigantesco de *History of Political Ideas*. Segundo Mendo Castro Henriques, "Bem se poderia afirmar que esta obra foi a 'guerra' pessoal de Eric Voegelin contra a cegueira espiritual e intelectual que culminou na violência efetiva do nacional-socialismo, na ameaça potencial do comunismo soviético e nas insuficiências do liberalismo ocidental, tal como compreendidas há cinqüenta anos. O objetivo da obra era compreender de que modo as idéias políticas se tornam socialmente eficazes, sem deixar que a investigação se limitasse ao inquérito convencional sobre os símbolos, estrutura e modalidades do Estado. As regularidades da história pragmática não explicam os processos espirituais e contra-espirituais que conferem significado à existência em sociedade" ("Introdução" a *Estudos das ideias políticas – de Erasmo a Nietzsche*, pp. 9-10). Os movimentos inusitados da vida do espírito só serão compreendidos adequadamente quando o véu das idéias políticas for rompido em favor das experiências que as motivaram e em seus respectivos símbolos de linguagem; a partir daí, Voegelin trilha o caminho sinuoso da representação política e da representação existencial, e descobre que nem uma nem outra são suficientes, especialmente no mundo moderno. Aqui têm início os fabulosos *insights* que seriam desenvolvidos em *The New Science of Politics* [A nova ciência da política] (*CW*, vol. 5, pp. 83-241): o fato de que uma sociedade política, para ter uma representação institucional saudável, precisa, antes de tudo, ter uma representação existencial afinada com a ordem do cosmos e, sobretudo, com a ordem divina. No primeiro grupo, encontram-se os políticos e suas facções partidárias; no segundo grupo, temos os profetas, os filósofos e, em menor escala – principalmente após as revoluções modernas –, os intelectuais. Voegelin é muito claro sobre este princípio: se a representação existencial estiver deformada – isto é, se seus integrantes não compreenderem corretamente quais são as normas da ordem divina –, a representação política da sociedade estará em perigo e, com isso, a própria existência da criatura. Por isso o alerta em relação às ideologias políticas: elas obscurecem o homem sobre o real que sempre se manterá pelo que ele *é* – em toda a sua luta e em toda a sua mortalidade. E as origens desse problema se encontram justamente nas heresias gnósticas surgidas simultaneamente com o cristianismo – heresias que não devem ser vistas como fenômenos novos na consciência humana e sim como partes integrantes da alma, que mudam apenas de nomes e conceitos, mantendo uma atitude constante de revolta perante a Criação Divina. Neste aspecto, a leitura de *A nova ciência da política* recupera o estudo do cristianismo e do gnosticismo como pontos centrais para se entender a decadência espiritual da sociedade contemporânea. Sobre este assunto leia o ensaio "The Gospel and culture" [Evangelho e cultura] (*CW*, vol. 12, pp. 172-212).

18. Alfred Schütz e a Teoria da Consciência

Minha correspondência com Alfred Schütz sobre os problemas da consciência foi um passo importante na compreensão de questões que já me inquietavam na década de 1940, e que me acompanharam até a redação de *Ordem e História*. As cartas só vieram a ser publicadas em 1966, constituindo a primeira parte de meu livro *Anamnesis*. A correspondência com Schütz foi precipitada pela leitura de *Krisis der europäischen Wissenschaften* [A crise das ciências européias], de Edmund Husserl. O estudo de Husserl me interessou muito por causa de seu seu magnífico apanhado da história, que vai de Descartes à sua própria obra. Por outro lado, era enervante a presunção ingênua de um filósofo que acreditava, com seu método fenomenológico, ter aberto o que chamava de horizonte apodíctico da filosofia. Para Husserl, de agora em diante, quem quisesse tornar-se um filósofo competente deveria ser seu discípulo. Essa arrogância evocava a memória nada agradável de outras filosofias finalistas, como as de Hegel e Marx, e também a convicção dos nacional-socialistas de que eram detentores da verdade definitiva. Repugnava-me especialmente a presunção de Husserl ao falar de si mesmo como o funcionário do espírito, pois isso lembrava-me de experiências recentes com funcionários de outro tipo. Levando adiante a análise

da consciência que já iniciara em *Über die Form des amerikanischen Geistes*, eu agora começava a elaborar uma crítica da concepção da consciência em Husserl, cujo ponto central era que, em seu modelo, consciência é a percepção sensível de objetos do mundo exterior. Embora pudesse concordar que seu modelo da percepção revelava grande sofisticação analítica, a mim me parecia ridículo afirmar que a consciência nada mais é que a consciência de objetos do mundo exterior. Nessa época, em 1942, eu já conhecia as filosofias clássica, patrística e escolástica o suficiente para saber que os filósofos que embasaram suas filosofias em uma análise da consciência estavam também examinando alguns outros fenômenos a ela relativos, além da percepção do mundo exterior. Comecei, então, a investigar quais eram de fato as experiências formadoras da consciência de um homem; fiz isso com uma *anamnese*, isto é, com uma rememoração de experiências decisivas de minha infância. Na verdade, escrevi vinte pequenos esboços, cada um relatando uma dessas experiências remotas; reunidos, resultaram em algo como uma autobiografia intelectual até os dez anos de idade.

Os fenômenos descritos eram definitivamente fenômenos da consciência, pois descreviam minha consciência, durante a infância, de diversas áreas da realidade. Essas experiências tinham muito pouco que ver com objetos apreensíveis pelos sentidos. Uma delas, que subsistiu a ponto de permitir sua relembrança quarenta anos depois, foi a história do Monge de Heisterbach. Heisterbach eram as ruínas de um monastério medieval situado na região de Königswinter, para onde excursionávamos com freqüência aos domingos. O Monge de Heisterbach era um monge mítico que se perdera, apenas para retornar depois de mil anos e descobrir que, para ele, esse milênio transcorrera como um só dia. Essas compressões e abreviações do tempo, embora não sejam experiências sensíveis, constituem parte importante ao menos da minha consciência, se não da de Husserl. Dessa maneira, passei por experiências como a ansiedade e a fascinação de estar nas fronteiras do mundo conhecido com Hans Christian Andersen em um de

seus contos de fadas, ou de olhar para o norte e ver um misterioso horizonte de infinitude, ou de sentir os movimentos de celebração na vida do homem observando os navios a vapor a deslizar pelo Reno, com suas festas noturnas... Coisas assim. A consciência é feita de experiências desse tipo. Tal é a *verdadeira* consciência de um homem, a menos que se insista que a minha infância foi completamente diferente da de qualquer outra criança na história da humanidade. Essas experiências de participação em diversas áreas da realidade são o horizonte da nossa existência no mundo. O que deve ser sublinhado são as experiências (no plural) da realidade, a abertura do homem a todas elas e seu esforço de mantê-las em equilíbrio. Esta, entendi, era a atitude do filósofo, e foi esta a atitude que encontrei na existência aberta de todos os grandes filósofos com que travara contato até então. Percebi que restaurar essa abertura era a tarefa principal da filosofia.[1]

---

[1] O termo *anamnesis* pode ser aproximadamente traduzido para o português por "reminiscência" ou "rememoração". Voegelin o recupera de Platão e faz uma síntese inusitada com o William James de "Does 'consciousness' exist?" (1904) ao mostrar que o horizonte de consciência de um homem concreto em uma situação concreta somente se abrirá para o divino se ele restaurar o *verdadeiro* sentido de seu passado. Essa restauração é, na verdade, um mergulho nas profundezas da alma, na melhor tradição de Heráclito e dos grandes místicos cristãos (por exemplo, São João da Cruz), para descobrir o *logos* e o *noûs*, os dois componentes que formam a razão humana em todas as suas potencialidades. A teoria da consciência de Voegelin foi desenvolvida no livro *Anamnesis* e é o núcleo não só de sua filosofia política como também de sua análise dos símbolos de linguagem. Temas formidáveis são explorados em *Anamnesis* a partir de uma linha de raciocínio bastante simples: a consciência humana é a luz que guia o homem no drama que é a sua vida, mas é uma luz difusa, que não reflete as coisas do mundo concreto com a necessária clareza. O drama do homem é espelhado nos símbolos da experiência que ele mesmo engendrou para compreender o sentido da trama que o permeia – sentido a que tentamos dar o nome de História. Contudo, este sentido será apreendido de modo reflexivo e retrospectivo – num desprendimento (para usarmos o termo de Mestre Eckhart) em que a consciência deverá raptar o objeto num processo de tensões e contratensões. Como explica o próprio Voegelin, "Na medida em que a consciência do filósofo não é consciência 'pura', mas antes a consciência de um ser humano, filosofar é um acontecimento na história da vida do filósofo – e ainda um acontecimento na história da comunidade e da sua linguagem simbólica, bem como na história da humanidade e mesmo na história do cosmos" (*CW*, vol. 6, p. 81). Ele teoriza então sobre os três princípios da estrutura da realidade que surgem do estudo dessas tensões: o princípio da *completude*, em que se deve ver o processo da história a partir da visão do Todo e das questões que este Todo atiçam na alma humana; o princípio da *formação*

A análise das experiências pedia um vocabulário técnico. Felizmente, não precisei criá-lo do zero, mas fui aprendendo gradualmente com outros filósofos que, tendo passado pelo mesmo processo, já haviam encontrado os termos que permitissem expressar as etapas analíticas percorridas na exploração de suas próprias experiências. Descobri que o centro da consciência era a experiência da participação, ou seja, a realidade do meu contato com a realidade que está fora de mim mesmo. Essa idéia de que a participação é o problema central ganhou força com a contribuição dos pesquisadores do Instituto Oriental de Chicago, que, em suas análises sobre o mito, usavam a categoria de consubstancialidade, desenvolvida por Henri e Henriette A. Frankfort e provavelmente retirada de Lucien Lévy-Bruhl. Se o homem não fosse consubstancial com a realidade que experiencia, não poderia experienciá-la. Dentre os filósofos, encontrei confirmação importante no empirismo radical de William James. O estudo de James sobre essa questão, "Does 'Consciousness' Exist?" [A consciência existe?] (1904), pareceu-me então, e ainda me parece, ser um dos documentos filosóficos mais importantes do século XX. Ao desenvolver seu conceito de experiência pura, James identificou de modo certeiro a realidade da consciência da participação, pois o que ele chama de *experiência pura* é aquilo que pode ser situado no contexto seja do fluxo de consciência do sujeito, seja dos objetos do mundo exterior. Nesse *insight* fundamental de James, a experiência é o que está entre o sujeito e o objeto da participação. Descobri depois que a mesma análise já fora feita, em escala muito mais ampla, por Platão, e que isso dera origem a seu conceito de *metaxo* – o Intermédio.

---

e da *fundação*, em que se devem preservar as linhas verticais e horizontais da consciência humana, linhas que dão a altura e a profundidade nos fundamentos de sua razão; e, por fim, o princípio do *metaxo* (ou Intermédio), no qual a consciência é justamente o palco dos pólos simultâneos e opostos que existem tanto na psique do indivíduo como na própria realidade em que ele vive. A separação de qualquer desses pólos implica o descarrilamento (*derailment*) da razão noética, o *noûs* sobre o qual Aristóteles refletiu na *Metafísica* e que permite ao homem viver a vida do espírito com uma lucidez segura, mesmo diante das incertezas da existência humana. Sobre este assunto ver também Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, cap. 6, pp.143-87.

A experiência não está nem no sujeito nem no mundo dos objetos, mas no Intermédio, isto é, entre o pólo do homem e o da realidade que ele experiencia.

O caráter de Intermédio da experiência revela-se particularmente importante para compreender as reações humanas aos movimentos da presença divina. Porque a experiência desses movimentos não está, justamente, situada no fluxo de consciência do homem – *homem* entendido no sentido imanentista –, mas no Intermédio entre o divino e o humano. A experiência é a realidade de ambas as presenças, humana e divina, e só depois de acontecer é que ela pode ser atribuída seja à consciência do homem, seja ao contexto da divindade com o nome de revelação. Com isso, ficava claro que boa parte dos problemas que atormentam a história da filosofia têm origem na hipóstase de um dos pólos de uma experiência pura no sentido de William James, ou das experiências de *metaxo* no sentido de Platão. Com o termo *hipóstase*, refiro-me à suposição falaciosa de que os pólos da experiência de participação são entidades autônomas, encerradas em si mesmas, que estabelecem um misterioso contato entre si na ocasião de uma experiência. Não há dúvida de que existe aí um mistério, mas mesmo um mistério pode ser claramente expresso com ênfase na realidade participativa da experiência como o lugar da consciência, e entendendo os pólos da experiência como pólos, e não como entidades autônomas. Assim, o problema da realidade experienciada passa a ser o problema de um fluxo de realidade participativa, em que a realidade passa a iluminar-se a si mesma na consciência humana. Portanto, *consciência* não mais podia significar, para mim, uma consciência humana que está consciente de uma realidade exterior à consciência do homem; precisava significar a realidade do Intermédio, da experiência pura de participação, que podemos analisar criticamente usando conceitos como o dos pólos da tensão experiencial e o da realidade da tensão experiencial no *metaxo*. A expressão *luminosidade da consciência*, que tenho empregado com crescente freqüência, é uma tentativa de enfatizar esse caráter de

Intermédio da experiência, contra a noção imanentista da consciência humana que, como sujeito, se opõe a um objeto da experiência.

Essa compreensão do caráter de Intermédio da consciência, bem como de sua luminosidade – que é a luminosidade não de uma consciência subjetiva, mas da realidade que penetra na experiência a partir dos dois pólos – permite, ademais, uma melhor compreensão do problema dos símbolos. Os *símbolos* são fenômenos de linguagem engendrados pelo processo da experiência de participação. Os símbolos de linguagem que expressam uma experiência não são invenções de uma consciência humana imanentista, mas são engendrados no processo mesmo de participação. A linguagem, portanto, faz parte desse caráter de *metaxo* da consciência. Um símbolo não é nem um signo humano convencional que traduz uma realidade exterior à consciência nem, como sugerem certas formulações teológicas, a palavra de Deus transmitida, convenientemente, em uma linguagem inteligível ao receptor. Mais propriamente, um símbolo é gerado pelo encontro entre o humano e o divino e, como tal, participa tanto da realidade humana quanto da realidade divina. Esta me parece, ao menos até o momento, a melhor formulação deste problema que atormenta tantos filósofos do simbolismo: o de que os símbolos não significam simplesmente uma realidade divina que está além da consciência, mas são, de alguma maneira, a realidade divina em sua presença mesma. Lamento, entretanto, não ter ainda desenvolvido os pormenores dessa filosofia participativa do simbolismo.

19. Ordem e desordem

Freqüentemente surgem perguntas sobre o sentido dos termos *ordem* e *desordem* em minha análise. A realidade da ordem não é descoberta minha. Refiro-me à ordem da realidade, conhecida pelo gênero humano desde que temos os primeiros registros escritos, e há ainda mais tempo com as pesquisas arqueológicas que nos desvelam símbolos gravados em monumentos já no Paleolítico. *Ordem* é a estrutura da realidade como experienciada pelo homem, bem como a sintonia entre o homem e uma ordem não fabricada por ele, isto é, a ordem cósmica. Esses *insights* sobre a estrutura e o problema do ajuste – ou, como disse, da sintonia – já estão presentes em documentos literários egípcios do terceiro milênio a.C. Do mesmo milênio egípcio datam as expressões literárias da experiência da desordem. Um exemplo destas últimas é a emergência de um ceticismo radical em relação à ordem cósmica, em um momento marcado pela experiência cotidiana de uma sanguinária desordem tomando conta das ruas. Ilustra-o o famoso *Diálogo de um suicida com sua alma*, que analisei em meu estudo "Immortality: Experience and Symbol" [Imortalidade: experiência e símbolo].[1] Nessas experiências de desordem social e cósmica, a ordem reduz-se ao âmbito do indivíduo, e talvez nem mesmo aí possa ser encontrada. Essas experiências

[1] Primeira edição de 1967; republicado em *CW*, vol. 12, cap. 3. (N. E.)

produzem estados extremos de alienação, nos quais a morte pode aparecer como a libertação de uma prisão ou como a convalescença da doença mortal que é a vida. Desde o terceiro milênio a.C., praticamente nada mudou nesses simbolismos fundamentais da alienação.

A categorização dessas experiências, contudo, é bastante tardia. Até onde sei, o conceito de alienação (*allotriosis*) foi criado pelos estóicos e muito usado, mais tarde, por Plotino. Na psicopatologia estóica, *allotriosis* é um estado de retirada do próprio eu, o qual se constitui pela tensão entre o homem e o plano divino da existência. Uma vez que, tanto na filosofia clássica quanto na estóica, o plano divino da existência é o *logos* ou fonte de ordem neste mundo, a retirada do eu, constituído por essa força ordenadora, é um recuo da razão na existência. O resultado, neste caso, é o uso da razão, que o homem evidentemente continua a possuir, para justificar sua existência no estado de alienação. Foi até esse ponto que chegaram os estóicos na psicopatologia da alienação.

As categorias estóicas podem ser aplicadas a fenômenos ideológicos modernos, cuja base experiencial para compreender a realidade é o estado de alienação, e já não mais a tensão entre o humano e o divino. Sistemas como o de Hegel, por exemplo, são sistematizações de um estado de alienação; é inevitável que culminem na morte de Deus, não porque Deus tenha morrido, mas porque houve uma rejeição da razão divina na revolta egofânica. Não é possível se revoltar contra Deus sem se revoltar contra a razão e vice-versa. Essas interpretações, elaboradas a partir de uma existência corrompida e não mais aberta à realidade do plano divino, precisam afastar a experiência desse plano de qualquer consideração sobre a realidade. Desse procedimento, resultam fenômenos típicos.

Entre eles, o mais importante é a construção de *sistemas*. Fenômeno eminentemente moderno, o sistema teve sua modernidade encoberta pela opinião dominante de que ele era a forma por excelência do filosofar. Essa visão se enraizou tanto que acabou por eclipsar a realidade da filosofia não sistemática.

Fala-se, rotunda e irrefletidamente, em um sistema platônico, aristotélico ou tomista, a despeito do fato de que esses filósofos estremeceriam de horror diante da idéia de que sua investigação empírica da realidade pudesse resultar em um sistema. Se algo esteve sempre claro para um pensador como Platão, que sabia distinguir entre as experiências do ser e as do não-ser e admitia a existência de ambos os tipos, era que, para o bem ou para o mal, a realidade não era um sistema. Se o sujeito constrói um sistema, a falsificação da realidade é, portanto, inevitável. Um tema de pesquisa que deveria ser valorizado no campo da política moderna é a elaboração de um inventário pormenorizado das falsificações sistemáticas; elas são manifestações importantíssimas da desordem no mundo contemporâneo. Mas é evidente que há uma resistência descomunal à realização dessas pesquisas, posto que quem deveria empreendê-las é justamente quem precisaria, em primeiro lugar, reconhecer em seu próprio pensamento sistemático uma falsificação da realidade, e descartá-lo. Ainda assim, tão vigorosa é a recente expansão do conhecimento histórico, seja no tocante à política, seja no que diz respeito aos fenômenos intelectuais e espirituais, que não é absurdo prever (desconsiderando a possibilidade de catástrofes sociais de maior envergadura que alçariam ao poder uma seita totalitária sistematizante) que os dias dos sistematizadores de plantão e suas falsificações desestruturantes estão contados.

20. As origens de *Ordem e História*

Minha *História das idéias políticas* partiu de três hipóteses amplamente aceitas: primeiro, a de que existem idéias; segundo, a de que as idéias têm uma história; e, por fim, a de que uma história das idéias políticas precisaria reconstituir o percurso que começa com a política clássica e vem até o presente. Aceitas essas hipóteses, trabalhei humildemente com as fontes. Com o tempo, veio à luz um manuscrito de vários milhares de páginas.[1]

Ainda assim, as diversas inquietações que foram surgindo ao longo da escrita acabaram por cristalizar-se em minha compreensão de que uma história das idéias políticas era um empreendimento sem sentido, incompatível com o estado atual da ciência. Descobri que as idéias eram um desenvolvimento conceitual secundário, que começou com os estóicos, ganhou força na Alta Idade Média e se generalizou a partir do século XVIII. As idéias transformam os símbolos, que existem para expressar experiências, em conceitos; os conceitos são encarados como se tivessem por referência uma outra realidade que não a realidade da experiência. E essa outra realidade, que se pretende distinta da realidade da experiência, não existe. Desta feita, as idéias são responsáveis por deformar tanto a verdade das experiências quanto sua simbolização.

---

[1] *The History of Political Ideas* está agora publicado em C.W. vols. 19-26. (N. E.)

Os pontos que deveriam suscitar inquietação são evidentes. Em primeiro lugar, não existe continuidade entre as chamadas idéias dos filósofos gregos entre os séculos VII e IV a.C. e o teor dos textos revelados dos profetas de Israel e do Novo Testamento. Essas duas simbolizações tocam em áreas distintas da experiência e não possuem qualquer vínculo histórico entre si. Além disso, quanto mais distante no passado é o ponto em que convencionamos situar a origem das idéias, mais claro se torna que simbolismos como o mito e a revelação não podem ser classificados, nem mesmo com grande esforço imaginativo, como "idéias". É preciso reconhecer a existência de uma pluralidade de simbolismos. Uma teogonia de Hesíodo, por exemplo, simplesmente não é uma filosofia no sentido aristotélico, ainda que a estrutura da realidade expressa pelo mito e pela filosofia seja a mesma – uma identidade de estrutura que Aristóteles já reconhecera. Foram surgindo problemas que tentei expressar por meio de conceitos como o de *experiência compacta* (ou *primária*) *do cosmos* e o das *diferenciações* que levam à verdade da existência no sentido dos clássicos gregos, dos profetas de Israel e do cristianismo primitivo. Para caracterizar a transição decisiva da verdade compacta à verdade diferenciada na história da consciência, empreguei, na época, o termo *salto no ser*, emprestando a palavra *salto* do *Sprung* de Kierkegaard.[2]

---

[2] A expressão *leap in being* (salto no ser) é fundamental para se entender todo o edifício teórico que Voegelin construiu para *Order and History*. Apesar de ser um termo usado para esclarecer um fato que ocorreu com o povo eleito de Israel no encontro entre Moisés e Deus, o "salto no ser" é, antes de tudo, a experiência do ser divino como transcendente ao mundo e é inseparável da compreensão do homem como ser humano. Mas essa experiência de transcendência não cria uma verdade que será possuída como um objeto; ela é "o lampejo do eterno no tempo", que revoluciona a existência humana, mas, longe de aliviá-la de sua ignorância essencial, aprofunda essa mesma ignorância ao permitir no homem um vislumbre do mistério abissal do Ser. As conseqüências do "salto no ser" no curso da História serão duradouras, como explica Voegelin no prefácio do segundo volume de *Order and History*, *The World of the Polis* (*CW*, vol. 15): "O salto no ser, enquanto uma nova verdade sobre a ordem, não ganha toda a verdade e muito menos estabelece uma ordem definitiva da humanidade. A luta pela verdade da ordem continua num novo nível histórico. Repetições do salto no ser corrigirão o *insight* inicial e o complementarão com novas descobertas; e a ordem da existência humana, mesmo afetada profundamente pela nova

O foco de interesse deixou de incidir sobre as idéias, passando a concentrar-se nas experiências da realidade cuja articulação tenha engendrado uma grande variedade de símbolos. Isso não significa que, agora, o problema das idéias simplesmente tenha desaparecido. É claro que ele estava muito presente, mas somente aos poucos fui me dando conta de sua natureza. Um ponto importante, por exemplo, que se tornou mais claro ao longo dos anos, foi a percepção gradual de que a transformação das experiências e simbolizações originais em doutrinas podia conduzir a uma deformação da existência, caso o contato com a realidade tal como experienciada fosse perdido e o uso dos símbolos de linguagem engendrados pelas experiências e simbolizações originais degenerasse em um jogo mais ou menos vazio. Só fui descobrir bastante tarde, nas décadas de 1950 e 1960, alguns dos aspectos mais óbvios dessa deformação. Eu não estava ciente, por exemplo, de que a origem do termo *metafísica* não é grega, mas sim árabe, ou melhor, é uma deformação arábica do título grego da *meta ta physica* de Aristóteles. O termo foi apropriado por Tomás de Aquino e empregado pela primeira vez em língua ocidental na introdução ao seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Desde então, passou a existir uma ciência singular chamada metafísica. A crítica dessa metafísica doutrinal pelos iluministas e primeiros postulantes do positivismo, que não era de todo destituída de propósitos, simplesmente não tocava nos problemas da filosofia clássica. A filosofia clássica não era tão bem conhecida naquela época, e ainda hoje o é pouquíssimo, pois o clichê *metafísica* se transformou na palavra mágica pela qual se pode ter uma idéia de toda análise filosófica no sentido clássico.

Precisei desistir de tomar as "idéias" por objetos de uma história e definir que o fenômeno investigado seria a experiência da realidade – pessoal, social, histórica, cósmica. No

---

verdade, permanece a ordem de uma pluralidade de sociedades concretas. Com sua descoberta do passado, a humanidade não chegou ao fim de sua história, mas se tornou consciente do horizonte aberto do seu futuro" (p. 3). Ver também Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, pp. 117-22.

entanto, só era possível explorar essas experiências investigando suas articulações por meio de símbolos. A delimitação do tema e, com ela, do método a ser utilizado nessa investigação fez-me chegar ao princípio básico de toda a minha obra mais tardia: *a realidade da experiência é auto-evidente*. Os homens valem-se de símbolos para expressar suas experiências, e os símbolos são a chave para compreender essas experiências. Não há o menor sentido em supor, por exemplo, que os sacerdotes egípcios que escreveram a *Teologia de Mênfis* ou os sacerdotes mesopotâmicos que desenvolveram o *Livro dos Reis da Suméria* fossem incapazes de articular experiências de forma clara por terem problemas diferentes dos de um Voltaire, um Comte ou um Hegel. O que é experienciado e simbolizado como realidade, em um processo de progressiva diferenciação, é a substância da história. A elaboração da *História das idéias políticas* não fora em vão, pois cumprira a função de me familiarizar com as fontes históricas. Agora, porém, uma reorganização do material sob o aspecto da experiência e da simbolização fazia-se necessária. Desisti, então, do projeto de redigir uma *História das idéias políticas* e comecei a dedicar-me ao meu próprio trabalho em *Ordem e História*.[3]

Na época, pareceu-me que *Ordem e História* precisava começar com os impérios mesopotâmico e egípcio e sua simbolização cosmológica das ordens pessoal e social. Contra esse pano de fundo do simbolismo cosmológico imperial, sobrevém a ruptura da revelação israelita. Não em continuidade com os profetas pneumáticos, mas de forma independente, irrompe o pensamento noético nos filósofos gregos. O estudo das experiências do Oriente Próximo e de Israel até o período da vida de Cristo completou o volume I de *Ordem e História*. O desenvolvimento, entre os gregos, das experiências correspondentes de passagem das origens cosmológicas à diferenciação noética preencheu os volumes II e III. De acordo com o plano original, após esses três primeiros volumes, deveriam ter-se

[3] *Order and History* compreende os vols. 14-18 das *CW*. (N. E.)

seguido estudos sobre império, imperialismo e espiritualismo na Idade Média e os desdobramentos da era moderna.

Mas aquele plano mostrou-se impraticável. Muitas partes foram de fato escritas, mas a obra não vingou por uma questão de volume. Sempre me deparei com o problema de precisar, antes de chegar às formulações teóricas, apresentar o material de cuja análise as formulações teóricas haviam resultado. Se eu tivesse levado o programa adiante, aos três primeiros volumes ter-se-iam seguido não outros três, conforme o planejado, mas talvez outros seis ou sete. Como a maior parte dos leitores não tinha familiaridade com as fontes que me conduziram a determinados *insights* teóricos, esses *insights* teóricos não podiam ser apresentados sem as fontes.

Decidi, então, fazer uma série de estudos pontuais sobre alguns problemas: o cristianismo primitivo; a forma mito-especulativa da historiogênese; a transição da especulação historiogênica à historiografia; o problema da ecúmena tal como desenvolvido por Heródoto, Políbio e os historiadores chineses; certos problemas teóricos modernos, como a feitiçaria envolvida na construção do sistema de Hegel e assim por diante. Pareceu-me mais sensato publicar dois volumes com esses estudos específicos, chegando mais rapidamente aos resultados teóricos, do que preencher vários volumes com discussões documentais. Essa opção fazia sentido sobretudo porque, com o passar dos anos, os problemas que eu já identificara nas décadas de 1940 e 1950 também foram percebidos por outros estudiosos, e a investigação histórica de questões como o gnosticismo, os Manuscritos do Mar Morto, os papiros de Nag Hammadi, a pré-história de Pseudo-Dionísio, o ressurgimento do neoplatonismo no Renascimento e sua influência na história intelectual do Ocidente desde esse momento até Hegel fizera grandes progressos. Agora, eu podia remeter aos estudos das fontes conduzidos por uma série de estudiosos, ao passo que nas décadas de 1940 e 1950, quando elaborei o primeiro plano de *Ordem e História*, o público ainda não tinha acesso a essas fontes. Gostaria de salientar bem o desenvolvimento

acima mencionado, pois não era possível prevê-lo quando comecei minha obra. Vivemos hoje em um período de grande progresso das ciências históricas e filosóficas que dificilmente encontra paralelos em toda a história da humanidade.

Na verdade, boa parte das hipóteses teóricas das quais parti quando comecei a escrever *Ordem e História* tornaram-se obsoletas no decorrer desse rápido desenvolvimento das ciências históricas, em especial nas áreas da pré-história e da arqueologia. Quando redigi o primeiro volume de *Ordem e História*, o limite do meu horizonte eram os impérios do Antigo Oriente Próximo. Identifiquei o simbolismo cosmológico que encontrei ali com o simbolismo imperial da Mesopotâmia e do Egito. Com base na expansão de nosso conhecimento pré-histórico e arqueológico nos últimos anos, posso agora dizer que praticamente todos os símbolos que aparecem no Antigo Oriente Próximo têm suas raízes no Paleolítico, atravessando a pré-história por meio do Neolítico, datando portanto de aproximadamente vinte mil anos antes dos impérios do Antigo Oriente Próximo. Surgiu aí um novo problema: era preciso desvincular a questão geral do simbolismo cosmológico de sua variante especificamente imperial; depois, analisar os simbolismos cosmológicos no nível tribal, que datam da Idade da Pedra; e, por fim, identificar a *differentia specifica* introduzida pela fundação dos impérios, como no caso do Egito. Coletei o material para realizar esse projeto e espero poder um dia publicar minhas descobertas.[4]

Um outro grande avanço da ciência que esteve em formação por muitas décadas encontrou recentemente sustentação decisiva com o aperfeiçoamento da datação por carbono 14, método que começou a ser aplicado em 1966. A concepção de uma história linear, já bastante abalada pela descoberta do paralelismo cronológico entre as civilizações de Oriente Próximo, China, Índia e Hélade, agora cai por terra definitivamente. A datação das culturas templárias de Malta, por exemplo, demonstra serem estas muito anteriores à era das pirâmides

[4] Esperança que, infelizmente, não se concretizou. (N. E.)

egípcias. Civilizações independentes do Neolítico precedem no tempo a civilização imperial nas áreas mesopotâmica e egípcia. Descobertas dessa natureza estão se avolumando de maneira tal que já podemos dizer que a antiga concepção de uma história linear, ainda predominante no nível vulgar sob a forma de construções epigônicas na esteira de Condorcet, Comte, Hegel e Marx, está definitivamente obsoleta. A história da humanidade se diversifica por serem amplamente dispersos os fatores de diferenciação. O campo pode ser caracterizado como pluralista. O progresso – ou avanço geral – de uma "humanidade" imaginária e abstrata se dissolveu na multiplicidade dos atos de diferenciação ocorridos em momentos diversos e de forma independente em sociedades e seres humanos concretos.

Embora esses novos aspectos da história não tenham eliminado a possibilidade do progresso civilizacional pela difusão da cultura, agora o problema devia remontar a um período muito anterior. Como me disse certa vez, em uma conversa, o professor Carl Hentze, se a história da expressão articulada das experiências tem cinqüenta mil anos, qualquer coisa pode ter acontecido no correr de todo esse tempo; o que quer que sejamos capazes de descobrir, traçando paralelos culturais, sobre o período chamado de histórico – posterior a 3000 a.C. – deve ser inserido no vasto panorama dos contatos sociais travados pelo homem nesses períodos anteriores. Para dar um exemplo, hoje dispomos de uma excelente bibliografia sobre as culturas da Polinésia – sua cultura, sua arte, seu mito. O que às vezes passa despercebido é o fato de os polinésios não terem brotado da terra das próprias ilhas polinésias, mas terem para lá migrado a partir do continente asiático. Tal migração ocorreu muito provavelmente depois do século VIII a.C., o que significa que, antes disso, as culturas tribais a que hoje chamamos polinésias, bem como outras culturas tribais que resultaram na ascensão da civilização chinesa, pertenciam à mesma área cultural. Portanto, ainda segundo Hentze, não é de surpreender que existam paralelos

extremamente interessantes entre adornos de origem polinésia e ornamentos presentes em vasos da dinastia Shang.

No entanto, o fulgurante avanço da ciência em nosso tempo não deve suscitar expectativas precipitadas que apontem para a morte das ideologias e para a perda de sua eficácia social. As discrepâncias entre ciência e ideologia são de longa duração. Na realidade, certos preceitos ideológicos foram desenvolvidos em flagrante contradição com fatos históricos bem conhecidos à época de sua formulação, sobretudo pelos ideólogos. Quando, por exemplo, Marx e Engels abrem o *Manifesto comunista* com a assertiva de que toda a história social até o presente foi a história da luta de classes, proferem uma tolice insolente. Afinal, eles bem sabiam, desde o colégio, que outras lutas houvera na história, como as Guerras Médicas, as conquistas de Alexandre, a Guerra do Peloponeso, as Guerras Púnicas e a expansão do Império Romano, as quais decididamente nada tiveram de lutas de classes. Se os ideólogos podem fazer essa propaganda sem sentido e escapar impunes por mais de um século, não se deve esperar que a expansão de nosso conhecimento histórico pela ciência progrida ao lado da corrupta presença do epígono ideológico em nosso próprio tempo. De qualquer forma, que não se depreenda destas últimas considerações um profundo pessimismo. Este é um sentimento do século XVIII, e revivê-lo hoje seria atitude um tanto anacrônica.

21. Experiência docente

Além de me dedicar à pesquisa científica na medida de minhas forças, trabalhei por cinqüenta anos como professor. Minha experiência docente começou já na escola secundária. Como éramos pobres, tinha de ganhar algum dinheiro dando aulas particulares para outros estudantes secundaristas cujo grau de inteligência e diligência não coincidia com a riqueza material de seus pais. Continuei com esse tipo de trabalho até a conclusão do segundo grau. Quando entrei na universidade, tive a sorte de conseguir um emprego de assistente voluntário na Handelsvereinigung-Ost, uma empresa austro-ucraniana que havia crescido com a ocupação da Ucrânia pelas potências da Europa Central durante a Primeira Guerra. Um dos meus ex-alunos particulares era filho do secretário-geral da Câmara de Comércio de Viena, e seu pai me garantiu esse emprego, que, apesar de muito mal remunerado, permitiu que eu continuasse meus estudos. Pouco tempo depois que conheci os professores da universidade em seminários, surgiu a possibilidade de lecionar, com um salário baixíssimo, na Volkshochschule Wien-Volksheim. Essa instituição era um projeto de educação para adultos financiado pelo governo socialista da cidade de Viena. Lá estudavam os mais intelectualizados dentre os militantes do meio sindical. Digo "mais intelectualizados" porque os cursos de treinamento do sindicato obviamente se encarregavam da camada menos intelectualizada

dos trabalhadores engajados no processo político. A Volkshochschule era algo como uma universidade para trabalhadores e jovens de classe média baixa.

Foi nesse ambiente que aprendi a discutir e debater. Quando aceitei essa proposta de emprego, meus três meses de marxismo no verão de 1919 já eram águas passadas. E agora eu tinha, diante de mim, esses socialistas consideravelmente radicais, muitos deles, talvez, comunistas descarados. Como as disciplinas que precisava lecionar eram ciência política e história das idéas, não tardaram a surgir debates acalorados, aos quais eu não podia renunciar sem condescender com a perda de autoridade. Nesse período, uma relação permanente e saudável foi se desenvolvendo entre mim e os jovens radicais. Continuei com trabalhos desse tipo depois de voltar dos Estados Unidos e da França em 1927, até ser finalmente expulso pelos nacional-socialistas em 1938. Embora fosse nítido o conflito com os jovens marxistas nesse momento, quando eu dava meus primeiros passos como acadêmico de orientação científica, as relações pessoais eram as melhores possíveis. Às nove horas, após as palestras e o seminário do fim da tarde, o grupo sempre se reunia e dava seqüência às discussões em algum dos inúmeros cafés das redondezas. Ainda me lembro de uma cena nos anos 30 em que, após um entusiástico debate que terminou em desacordo, um desses rapazes, não muito mais jovem do que eu, exclamou, com lágrimas nos olhos: "E quando chegarmos ao poder teremos de matá-lo!".

Talvez esse pequeno caso dê ensejo a uma outra história que caracteriza o clima da sociedade austríaca naquele período. Após a ascensão dos social-democratas em 1934, alguns líderes do Partido Social-democrata foram detidos por um curto período, não muito tempo. Um deles, porém, o célebre Max Adler, seu prócer ideológico, não foi preso. Foi um terrível golpe em sua auto-estima. Agora o governo atestara o que já era sabido por todos – que ele, do ponto de vista político, era uma figura absolutamente irrelevante. Alguns amigos de Max Adler – que afinal fora meu colega na Faculdade de

Direito – consultaram-me sobre a possibilidade de tomar alguma providência, dadas as boas relações que tinha com o outro lado, para que Adler fosse detido por uns dias, o que ajudaria a apaziguar seu desamparo e tristeza. Conversei de fato com um de meus colegas, que, além de professor de administração na universidade, era também um alto funcionário do governo. Perguntei-lhe se o governo podia prender Adler por no mínimo quarenta e oito horas, tempo em que ainda estaria protegido pelas garantias do *habeas corpus*. Conversamos sobre o assunto; ele foi muito prestativo e educado, disse que entendia perfeitamente a situação de Adler e que, tendo pertencido ao mesmo corpo docente que Adler, gostaria de poder fazer algo para acomodá-lo, mas lamentava informar que não seria possível. O governo faria papel de ridículo se o prendesse, pois todos sabiam que Max Adler não tinha a menor importância. Não podia mesmo ajudá-lo.

As boas relações com esses jovens radicais se mantiveram até boa parte do período nazista. Tornaram-se até mais intensas na década de 1930, pois todos sabiam que, se eu não era comunista, menos ainda seria nacional-socialista. Quando veio a ocupação, pude ajudar alguns deles com cartas de recomendação para que se mudassem para lugares mais seguros, como a Suécia. Todavia, na Universidade de Viena, onde comecei a atuar como *Privatdozent* em 1929, as relações com os estudantes estavam eivadas de tensões. Eles provinham de famílias de classe média, não eram trabalhadores, e os mais ativos intelectualmente acabaram sofrendo grande influência da ascensão desenfreada do nacionalismo alemão entre os membros dessa classe, além do anti-semitismo. O conflito não chegava a ser aberto, mas os laços tampouco eram afetuosos. Em 1938, quando veio a ocupação nacional-socialista, percebi que boa parte dos estudantes que, no dia anterior, eu ainda tinha como alunos em meu seminário, vestiram o uniforme negro da SS.

Para falar de uma experiência genuína com estudantes da Europa Central – e não mais com jovens trabalhadores

radicais –, posso aludir tão-somente aos meus anos de docência em Munique, de 1958 a 1969. Como fui chamado para organizar em Munique um Instituto de Ciência Política até então inexistente, a primeira coisa que precisei fazer foi arranjar um par de assistentes para auxiliar na montagem de uma biblioteca e cuidar dos estudantes, não poucos, que se avolumavam nos seminários e ciclos de palestras. A partir desses primeiros passos, com várias salas completamente desocupadas a preencher de estantes, e as estantes, de livros, surgiu o instituto, que durou até minha partida, em 1969. Gradualmente, formou-se um grupo de estudantes que virou uma importante referência para outros estudantes interessados em ciência política. Os resultados desses onze anos merecem ser descritos como um grande sucesso. Em primeiro lugar, havia o instituto como um estabelecimento físico, com uma biblioteca de altíssimo nível – um acervo que cobria o desenvolvimento das ciências históricas, não se limitando a obras em alemão, mas composto sobretudo por obras em inglês e francês. Demos atenção especial a áreas fundamentais para a compreensão da cultura ocidental, tais como a filosofia clássica, o judaísmo e o cristianismo; a parte de história moderna e idéias políticas modernas teve de ser atualizada o mais rápido possível; e recentes avanços no estudo da pré-história, do antigo Oriente Próximo, da China, da Índia e da África, bem como novas descobertas arqueológicas, precisaram ser incorporados. A biblioteca ficou famosa e era muito freqüentada por jovens pesquisadores de outras áreas, pois possuía o melhor e mais atualizado acervo bibliográfico de ciências humanas e sociais.

Os jovens também se saíram muito bem, e começamos a publicar monografias representativas do trabalho do instituto. A mais importante dessas séries é a *Schriftenreihe zur Politik und Geschichte* [Série Política e História], publicada pela List Verlag de Munique, que hoje já passa de dez volumes. Dentre as obras que refletem as preocupações temáticas dessa série, cabe mencionar a de Peter Weber-Schaefer sobre a ecúmena chinesa, a de Peter J. Opitz sobre Lao-Tsé e a de Peter von Sivers sobre as teorias políticas de Ibn Khaldun.

Havia ainda outros estudos que tinham como tema a história intelectual do Ocidente nos séculos XVIII e XIX, e as monografias de Manfred Henningsen sobre *Um estudo de História* de Toynbee, de Michael Naumann sobre Karl Kraus, de Eckard Kolberg sobre LaSalle, de Hedda Herwig sobre Freud e Jung, de Tilo Schabert sobre os simbolismos de natureza e revolução na França do século XVIII e de Dagmar Herwig sobre Robert Musil. Também dessa época é o livro do professor Ellis Sandoz sobre Dostoiévski, que nasceu como tese de doutorado em Munique.[1] Ao longo dos dez anos do instituto, os membros do núcleo originário foram ficando mais velhos e se tornaram pesquisadores independentes. Três deles – Peter J. Opitz, Manfred Henningsen e Jürgen Gebhardt – tornaram-se os empenhadíssimos editores de uma série em brochura intitulada *Geschichte des politischen Denkens* [História dos pensamentos políticos], com onze volumes já publicados. Peter Opitz também editou uma obra coletiva sobre a revolução chinesa, com ensaios que cobrem desde a metade do século XIX até o comunismo. Pesquisadores provenientes de outras áreas, que entraram mais tarde no instituto, produziram novos estudos interessantes; entre eles, gostaria de mencionar Klaus Vondung e seu livro *Magie und Manipulation* [Magia e manipulação]. Hoje, os mais velhos daquele primeiro grupo de jovens que começaram trabalhando comigo já estão lecionando em universidades ou muito perto disso, e a atividade do grupo, no todo, tornou-se uma força marcante na cena intelectual alemã – embora eu já não possa dizer que esse grupo particular e sua influência são adorados pelos ideólogos, sejam eles de direita ou de esquerda.

Freqüentemente sou questionado sobre minha experiência no que concerne às diferenças entre estudantes europeus e americanos. Há diferenças muito acentuadas, mas nenhuma é de natureza tal que eu seja capaz de afirmar que um tipo é preferível ao outro. Eles têm suas peculiaridades. Nos alemães,

---

[1] *Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*, 2. ed. (1971; Wilmington, Del., Intercollegiate Studies Institute Books, 2000). (N. E.)

encontrei um altíssimo nível de conhecimentos gerais que facilitava o progresso no trabalho científico independente. As pessoas que admitia em meus seminários, e especialmente os que se tornaram assistentes e conduziram seus próprios seminários, tinham conhecimento de pelo menos uma língua clássica e, claro, leitura fluente de alemão, francês e inglês. Além disso, alguns também tinham o domínio de idiomas ligados às suas áreas de interesse. Os islamistas, por exemplo, precisavam conhecer bem árabe e turco, o que estava previsto no regulamento da universidade; os estudantes que se especializavam em assuntos do Extremo Oriente precisavam saber chinês e japonês, além dos idiomas ocidentais. Isso contribuía para a formação de um grupo de jovens extremamente cultos, com grande vivacidade intelectual, cujos integrantes decerto se ajudavam mutuamente nas acirradas disputas e debates de problemas. Uma de suas brincadeiras preferidas era, obviamente, caçar desvios técnicos no que eu dizia, mas infelizmente só raras vezes pude proporcionar-lhes tal prazer.

Os estudantes americanos eram tipos completamente diferentes. Na Louisiana, havia a boa bagagem cultural fornecida pelos colégios paroquiais católicos. Alguns alunos que freqüentavam meus cursos sabiam latim e estudavam filosofia tomista com o capelão católico da Universidade Estadual da Louisiana. Isto certamente facilitava. Devo dizer que o estudante médio não possuía a formação cultural que se esperaria de um europeu, mas tinha, em contrapartida, algo difícil de encontrar no europeu e, mais ainda, no alemão: uma tradição cultural de senso comum. No caso específico do Sul, o problema da corrupção ideológica entre as novas gerações era praticamente inexistente. Os estudantes tinham espírito aberto e pouco contato com movimentos ideológicos sectários. Já minhas experiências no Leste foram menos favoráveis. A corrupção ideológica da costa leste teve profundo impacto sobre a mentalidade dos estudantes da região e, por vezes, seus traços de comportamento traíam certa semelhança com a agressividade totalitária. Grande parte dos estudantes simplesmente não toleraria uma informação em desacordo com

seus preconceitos ideológicos. Com freqüência tive dificuldades com esse tipo de aluno. Ainda assim, de modo geral, assoberbá-los com informações basta para chegar a um acordo mesmo com os estudantes ditos radicais, ainda que não com os militantes mais intransigentes. Eles ainda têm senso comum suficiente para saber que suas próprias idéias precisam ter alguma relação com a realidade que os circunda; uma vez convencidos de que sua visão da realidade está gravemente distorcida, não se tornam conversos fáceis, mas ao menos aprendem a pensar duas vezes. O mesmo já não posso dizer dos estudantes radicais da Alemanha, que simplesmente começam a gritar e armar confusão em represália a qualquer tentativa séria de incorporar à discussão fatos incompatíveis com suas idéias preconcebidas.

Durante os anos que passamos na Louisiana, eu e minha esposa obtivemos nossa cidadania americana. Houve um detalhe divertido. O Departamento de Justiça, responsável pelos procedimentos de imigração, editara um folheto formulando as principais questões que poderiam ser feitas na entrevista e as respostas que a pessoa deveria dar. Notei que, a despeito de Roosevelt e da guerra, o Departamento de Justiça ainda era bastante conservador – a forma de governo americana era a *república*; se você respondesse democracia, estava errado. Acredito que hoje esses questionários já tenham sido modificados.

No que se refere ao meu cargo na Universidade da Louisiana, fui promovido de professor associado a professor titular, tornando-me por fim um dos primeiros *Boyd Professors*, junto com T. Harry Williams, quando a universidade deu início à concessão desse título para garantir, por meio de um salário maior, a retenção de certos professores no corpo docente. Ainda assim, na segunda metade da década de 1950, quando me ofereceram uma cadeira em Munique, não recusei. Havia várias razões para isso. Em primeiro lugar, lá eu poderia organizar meu próprio instituto e treinar jovens pesquisadores que dariam continuidade ao trabalho por mim iniciado. Em segundo lugar, o salário em Munique era na época mais

alto que na Louisiana. E, por fim, velhos amigos como Alois Dempf, historiador e filósofo, foram muito prestativos na organização de minha ida a Munique, e é claro que eu não tinha objeções ao ingresso nesse ambiente intelectual e espiritual tão apropriado. Além disso, seria bom ter o espírito democrático dos Estados Unidos em um país como a Alemanha.

Sob este último aspecto, o começo foi um pouco difícil, porque os estudantes alemães não estavam acostumados a falar com tanta liberdade quanto os americanos. Mesmo os que se tornaram meus assistentes precisaram de um belo empurrão para assumir uma atitude de independência pessoal, muitíssimo diferente da condição submissa em que o professor alemão de estilo antigo costuma manter seus assistentes. Não menos importante para mim era o fato de haver no instituto esse grupo de jovens cujo comportamento, por mim encorajado, diferia tão visivelmente do tipo de comportamento preferido em outros institutos de Munique. De modo geral, porém, acredito que a idéia de introduzir um elemento de consciência internacional e de atitudes democráticas na ciência política alemã acabou por não vingar muito fora do círculo de jovens que eu podia treinar pessoalmente. Os danos do nacional-socialismo foram enormes, como constatei depois ao analisar a situação em minha palestra sobre a universidade alemã.[2]

[2] A análise de Voegelin sobre a corrupção moral e espiritual das universidades alemãs está no ensaio "The german university and the order of german society: a reconsideration of the nazi era" [A universidade alemã e a ordem da sociedade alemã: um novo exame do período nazista]. (Sua primeira edição, em língua alemã, foi publicada em 1966; a tradução para o inglês é de 1985 e foi reproduzida em *CW*, vol. 12, cap. 1.) Voegelin não deixa pedra sobre pedra: ataca Heidegger, Wilhelm von Humboldt, a classe jornalística e até mesmo a financeira, mostrando como a Alemanha estava numa espiral de autodestruição ao se deixar encantar pelos feitiços da Segunda Realidade. É nesse ensaio também que Voegelin termina sua palestra com a citação do livro de Ezequiel, uma verdadeira profissão de fé que qualquer homem dedicado à vida do espírito deveria ler e saber de cor: "Ora, a ti, filho do homem, te pus como sentinela para a casa de Israel. Assim, quando ouvires uma palavra da minha boca, hás de avisá-los de minha parte. Quando eu disser ao ímpio: 'Ímpio, certamente hás de morrer' e tu não o desviares do seu caminho ímpio, o ímpio morrerá por causa da sua iniqüidade, mas o seu sangue o requererei de ti. Por outra parte, se procurares desviar o ímpio do seu caminho, para que se converta, e ele não se converter do seu caminho, ele morrerá por sua iniqüidade, mas tu terás salvo

O que podemos chamar de estratos superiores da universidade foi simplesmente dizimado, em parte por homicídio de fato, de modo que o tipo de professor que eu tivera em 1929 em Heidelberg simplesmente desapareceu sem deixar uma geração de discípulos. Todavia, os estratos inferior e médio da universidade sobreviveram vigorosos. São eles que hoje determinam o clima geral das universidades alemãs, e esse clima é medíocre e limitado. Os efeitos colaterais do nacional-socialismo se fazem sentir na atual destruição da universidade alemã, com uma invasão das hostes que vêm de baixo a que os quadros da universidade já não podem mais oferecer resistência, uma vez que a autoridade dos grandes vultos acadêmicos desapareceu junto com seus portadores. As perspectivas diante desse quadro, a meu ver, são bastante duvidosas.

Quando afirmo que as perspectivas são duvidosas, quero dizer que de fato a atividade das universidades, especialmente nas humanidades e ciências sociais, foi amplamente destruída pela afamada democratização, e especialmente pela democracia participativa, o que na prática significa que ninguém mais pode fazer seu próprio trabalho em paz. Em um caso como o de Berlim, por exemplo, os estudantes de esquerda simplesmente não permitem que quem não é marxista abra a boca; e ouço dizer que há uma situação semelhante em locais como Marburg. Felizmente, Munique foi preservada dos piores efeitos desse processo, em parte porque o instituto que montei ali foi uma fortaleza da ciência não ideológica. Eu gostaria de salientar esse ponto, pois as pessoas às vezes subestimam o impacto que um professor pode ter, não sendo um manda-chuva, mas educando, em seus cursos e seminários, duas ou três turmas anuais de estudantes que passam, então, a conduzir uma eficaz ação contra os ideólogos dentre os demais estudantes. É claro que essa conquista tende a desgastar-se, e isto ocorrerá se uma postura enérgica não for mantida ou perder sua eficácia com

---

tua vida" (Ezequiel, 33: 7-9). Sobre a universidade alemã, cf. também *Hitler e os alemães.*

uma rápida ampliação do corpo docente, ficando o instituto dominado por pessoas medíocres e incapazes de resistir corretamente aos estudantes radicais em debate.

22. Para que filosofar? Para resgatar a realidade!

As motivações de minha obra, que culmina em uma filosofia da história, são simples. Elas têm origem na situação política. Qualquer pessoa bem informada e inteligente que, como eu, tenha testemunhado a história do século XX desde o fim da Primeira Guerra Mundial, se vê cercada, e mesmo asfixiada, pela maré montante da linguagem ideológica. Por linguagem ideológica entendo símbolos de linguagem que se pretendem conceitos, mas são na verdade *topoi*, ou lugares-comuns, sem depuração crítica. Ademais, quem se vê exposto a esse clima dominante de opinião é obrigado a lidar com o problema da linguagem como fenômeno social. Por ser impossível reconhecer como debatedores os que se valem de uma linguagem ideológica, é preciso torná-los objeto de investigação. Não pode haver comunidade lingüística com os próceres das ideologias dominantes. Por isso, a comunidade lingüística necessária para criticar os que lançam mão da linguagem ideológica precisa antes ser descoberta e, se necessário, criada.

Não é a primeira vez na história em que a peculiar situação acima descrita é a sina do filósofo. Mais de uma vez, a linguagem se degenerou e corrompeu a ponto de não poder mais ser usada para expressar a verdade da existência. Tal era, por exemplo, a situação de Sir Francis Bacon quando

escreveu seu *Novum Organum*. Bacon chamou os lugares-comuns não depurados correntes em sua época de "ídolos": os ídolos da caverna, os ídolos do mercado, os ídolos da especulação pseudoteórica. Para resistir à dominação dos ídolos – isto é, dos símbolos de linguagem que perderam contato com a realidade –, é preciso redescobrir as experiências da realidade, bem como uma linguagem que as possa exprimir de modo adequado. A situação, hoje, não é muito diferente. Para reconhecer a persistência do problema, basta lembrar Alexander Solzhenitsyn e seu capítulo sobre os "Ídolos do mercado" em *Cancer Ward* [Pavilhão de cancerosos]. Solzhenitsyn teve de recorrer a Bacon e sua concepção dos ídolos para defender, contra o impacto do dogma comunista, a realidade da Razão em sua própria vida. Gosto de mencionar Solzhenitsyn, com sua consciência do problema e a competência filosófica patenteada na referência a Bacon, pois seu exemplo, se imitado, poderia transformar radicalmente a atmosfera intelectual de nossos meios acadêmicos. A situação do filósofo nos Estados Unidos em face do clima dominante nas ciências sociais corresponde, em grande medida, à de Solzhenitsyn em relação à União dos Escritores Soviéticos (com a importante diferença, é claro, de que nossa União dos Escritores Soviéticos não pode se valer da força política do governo para suprimir um literato). No Ocidente, há sempre enclaves em que o trabalho científico pode continuar, e mesmo florescer, a despeito do terrorismo intelectual exercido por instituições como a grande mídia, os departamentos universitários, as fundações e as casas editoriais.

Situação comparável à atual ocorreu quando Platão começou a escrever sua obra. Seus intérpretes freqüentemente se esquecem de que os conceitos centrais da filosofia platônica são dicotômicos. O termo *filosofia* não tem significado em si mesmo, mas ganha sentido em oposição a filodoxia. Os problemas da justiça não se desenvolvem no nível abstrato, mas por oposição a concepções equivocadas de justiça que refletem a injustiça imperante na sociedade. O caráter do próprio filósofo ganha seu sentido específico quando contrastado com

o do sofista, que deturpa a realidade para obter prestígio social e benefícios materiais.

É nesta situação que o filósofo precisa encontrar homens como ele em uma comunidade que compreende tanto o presente quanto o passado. Embora sempre prevaleça um certo clima de opinião ideológico, há também, mesmo em nossa sociedade, uma ampla comunidade composta por estudiosos que não perderam o contato com o real e por pensadores que, sob o risco de perdê-lo, tentam recuperar esse contato. Eis um fenômeno típico do século XX: homens com força de espírito rompem com o círculo intelectual dominante para encontrar a realidade que foi perdida. Casos famosos foram, na Inglaterra, a fuga de George Orwell de seu ambiente intelectual; na França, o abandono de Albert Camus dos meios pensantes parisienses; na Alemanha, a obra monumental de Thomas Mann e seu esforço para romper com as ideologias do período guilhermino e da República de Weimar, que culmina em sua grande filosofia da história, exposta na introdução à tetralogia *José e seus irmãos*.

A melhor forma de retomar o contato com a realidade é recorrer a pensadores do passado que ainda não a tinham perdido ou estavam empenhados em recuperá-la. Por onde começar é muitas vezes uma questão de acidente biográfico. Um homem como Camus podia dispor do recurso ao mito, biograficamente mais próximo por ter ele crescido e recebido sua educação na África do Norte. Também encontramos o recurso ao mito, bem como à revelação israelita, na obra de Thomas Mann; em seu caso, podemos discernir, ainda, as situações contemporâneas em que o esforço tem origem, como a relação entre Mann e Karl Kerényi.[1] Na sociedade em que vivemos, as reservas de realidade costumam estar nas ciências que, embora bastante prejudicadas pela influência do clima

[1] Karl Kerényi (1897-1973) foi um dos grandes estudiosos modernos de mitologia grega. Sua longa correspondência com Thomas Mann foi publicada em 1975 e ele é também conhecido pela sua frutífera amizade com C. G. Jung, com quem publicou *Essays on the science of mythology: the myths of the divine child and the divine maiden.*

ideológico, lidam com experiências e simbolizações intactas da realidade.

No que diz respeito à minha experiência, essas áreas são a filosofia clássica e as obras de estudiosos como Paul Friedländer, Werner Jäger, E. R. Dodds e Bruno Snell; as filosofias patrística e escolástica e as obras de eruditos como Étienne Gilson e Henri de Lubac; e, por fim, a história do antigo Oriente Próximo. Já apontei a influência que recebi do Instituto Oriental de Chicago e dos grandes avanços da história antiga nos últimos trinta anos. Outra dessas áreas é a religião comparada. Também cheguei a mencionar a influência de estudiosos do gnosticismo e, de forma geral, da primeira geração de especialistas em religião comparada, como Mircea Eliade, Puech e Quispel. E, mais recentemente, o estudo dos simbolismos primitivos, que se estende até o Paleolítico.

Já observei algumas vezes o curioso fenômeno social de que em nossas universidades, aqui e ali, haja pesquisadores para quem o estudo dos simbolismos da Idade da Pedra ou das civilizações do Neolítico, da Antigüidade Clássica, da China ou da Índia é uma maneira de recuperar um lastro espiritual inexistente em nossas universidades e igrejas. O problema social que acabo de indicar ainda está muito mal explorado, mas posso atestar sua importância com base em minha própria experiência. Quando eu era estudante, a metodologia neokantiana estava por toda parte. Para o círculo vienense da Teoria Pura do Direito, filósofo era quem baseasse sua metodologia em Kant; já historiador era quem lesse qualquer livro escrito antes de Kant. Assim, meu interesse pela filosofia clássica, que já então era perceptível, foi interpretado pelos colegas como um interesse histórico e, logo, como uma tentativa de fugir à verdadeira filosofia, representada pelos pensadores neokantianos. Quando falamos em reconstituir uma sociedade de que participem os grandes pensadores do passado, é quase inevitável lembrar a famosa carta de Maquiavel [de 10 de dezembro de 1513] em que descreve, para seu amigo Francesco Vettori, os dias que consumia em ocupações vis na pouco recomendável

sociedade rural de San Casciano e as noites em que, vestido em seus trajes de corte, se recolhia aos estudos na companhia dos antigos, em refinados colóquios e debates.

Recuperar a realidade, resgatando-a da deformação a que foi submetida, exige bastante trabalho. É preciso reconstruir as categorias fundamentais da existência, da experiência, da consciência e da realidade. É preciso, ao mesmo tempo, investigar a técnica e a estrutura das deformações que se acumulam no dia-a-dia. E é preciso desenvolver conceitos que permitam agrupar em categorias a deformação existencial e sua expressão simbólica. Por fim, a condução desse trabalho deve darse não somente em oposição às ideologias deformadas, mas também à deformação da realidade por intelectuais cuja obrigação seria preservá-la, como os teólogos.

No labirinto da linguagem corrompida, a busca determinada de um caminho que leve à realidade e sua adequada expressão lingüística desvela certas regras nem sempre agradáveis aos intelectuais contemporâneos. A primeira delas, metodológica, talvez o mais importante preceito de meu trabalho, é retornar às experiências que engendram os símbolos. Atualmente, nenhum símbolo de linguagem pode ser aceito *bona fide,* pois a corrupção chegou a tal ponto que tudo deve ser visto como suspeito. Ao empenhar-me nessa busca, descobri que era preciso investigar o sentido de *filosofia* como um símbolo criado pelos filósofos clássicos, determinando seu significado com base nos textos. Deslocamentos semânticos como os sofridos por esse símbolo ao longo do tempo devem ser estabelecidos com cautela, remetendo os símbolos ao seu sentido original. Somente com esses estudos comparativos podemos julgar se uma mudança de sentido se justifica (por incorporar aspectos da realidade que estavam ausentes do sentido original) ou não (por excluir certos elementos a fim de construir um conceito novo e incompleto).

Essa regra da investigação analítica desperta com freqüência a oposição de intelectuais, como já pude testemunhar em tantos debates. Eles insistem no direito de atribuir às palavras

o significado que bem entendam. A existência de um critério baseado no fato histórico de que as palavras não estão soltas na língua, mas são criadas para expressar experiências, é fervorosamente contestada. Preferem o que eu chamo de filosofia Humpty-Dumpty da linguagem: para eles, definir os sentidos de uma palavra é uma prerrogativa do intelectual que não pode ser submetida a críticas.[2]

A observação desses processos de deformação pelos grandes romancistas austríacos, especialmente Albert Paris Gütersloh, Robert Musil e Heimito von Doderer, ajudou-me bastante a compreendê-los. Esses autores cunharam o termo *segunda realidade* para designar a imagem da realidade criada pelos homens quando em estado de alienação. A principal característica desse estado, que se apóia na construção fantasiosa de segundas realidades em oposição à realidade da experiência, é o que Doderer chamou de "recusa de perceber" (*Apperzeptionsverweigerung*).[3] O conceito aparece em seu

---

[2] Humpty-Dumpty é o personagem de uma canção infantil do século XVIII, conhecidíssima no mundo anglófono, que conta a história de um ovo que cai do muro e não pode mais ser reconstituído, nem mesmo por todos os cavalos e homens do rei. O personagem é recuperado por Lewis Carroll no romance *Através do espelho*. O diálogo de Humpty-Dumpty com Alice tornou-se uma clássica alegoria do problema da arbitrariedade dos signos. A "filosofia Humpty-Dumpty da linguagem" a que Voegelin se refere pode ser resumida com a seguinte frase de Humpty: "Quando uso uma palavra, ela significa o que eu quero que ela signifique". (N. T.)

[3] Seria a "recusa de perceber" de Heimito von Doderer, utilizada por Voegelin como instrumento de diagnóstico psicopatológico, parecida com o "escotoma" (*scotosis*) que Bernard Lonergan identifica como "*flight from knowledge*", a fuga do conhecer, retratada em *Insight - a study of human understanding* (Toronto, Toronto Press, 1992)? "O escotoma é um processo inconsciente. Ele surge, não em atos conscientes, mas na censura que controla o surgimento de conteúdos psíquicos. O processo completo não é oculto, uma vez que a mera exclusão espontânea de *insights* indesejados não é igual ao leque de eventualidades. Surgem também *insights* opostos. Mas eles são aceitos como corretos, apenas para depois intensificarem o eclipse criado pela revolta que exclui as questões mais relevantes. Novamente, eles podem ser rejeitados como incorretos, como idéias brilhantes sem fundamento factual; e esta rejeição está conectada com a racionalização do escotoma e com um desejo de acumular evidência em seu favor. A consideração de um *insight* oposto pode não atingir o nível de uma consciência crítica e reflexiva; ocorre apenas para ser varrida ao lado numa reação emocional de desgosto, orgulho, temor, horror e repulsão. E, de novo, há o fenômeno inverso. Os *insights* que expandem o escotoma podem ter a

romance *Die Dämonen* [Os demônios], e sempre me divirto com o fato de que ele o elaborou ao discutir certas aberrações sexuais. O conceito formal de *Apperzeptionsverweigerung* é desenvolvido nas observações introdutórias ao capítulo "Die dicken Damen" – gordas senhoras –, tipos femininos preferidos por um de seus heróis.

A recusa de perceber tornou-se para mim o conceito central para a compreensão das aberrações e deformações ideológicas. Ela se manifesta nas situações mais diversas. A mais interessante delas, do ponto de vista histórico, é a proibição formal de fazer perguntas reivindicada por Marx e Comte. Se alguém questionasse sua doutrina ideológica, levantando a questão do plano divino da realidade, Comte recomendaria que não levantasse questões ociosas ("questions oiseuses"), enquanto Marx lhe mandaria calar a boca e tornar-se um "homem socialista" ("Denke nicht, frage mich nicht" – "Não pense e não me faça perguntas").

Essa atitude de proibir qualquer dúvida sobre as premissas – o que levaria à imediata implosão do sistema – é muito comum entre ideólogos numa discussão. Em numerosas conversas com hegelianos, por exemplo, sempre se chegava a um ponto em que era preciso questionar as premissas da realidade alienada que são o ponto de partida da especulação de Hegel. Quando vinha a pergunta, recebia de meu interlocutor hegeliano a resposta de que nada entendia de Hegel; para entendê-lo, seria preciso aceitar suas premissas sem questioná-las. Portanto, se entendemos que a proibição de perguntar é a principal tática de todo debatedor ideológico, então já dispomos de ao menos um importante critério para diagnosticar a presença de uma ideologia. O objetivo desse diagnóstico é

---

aparência de implausibilidade; serão submetidos ao escrutínio; e enquanto o sujeito muda constantemente de ponto de vista, os *insights* oscilarão entre uma aparência de *nonsense* e uma aparência de verdade. Assim, de diferentes maneiras, o escotoma permanece fundamentalmente inconsciente, apesar de sofrer os ataques e as crises que criam na mente uma névoa de obscuridade e maravilhamento, de suspeição e reafirmação, de dúvida e racionalização, de insegurança e inquietude" (p. 215).

descobrir que parte da realidade foi suprimida para tornar possível a edificação de um falso sistema. As supressões podem ser de vários tipos, mas um item que é sempre excluído é a experiência da tensão do homem em direção ao plano divino de sua existência.

Se a consciência da tensão existencial é a experiência decisiva que o ideólogo precisa afastar para impor seu estado de alienação a todos os demais, o problema da consciência dessa tensão passa a ser central para a reflexão filosófica. Sem conhecer todas as dimensões da consciência, não podemos compreender nem as filosofias clássica e cristã, nem as deformações ideológicas da existência. O traço distintivo do chamado "conceito moderno de consciência" é a descrição da consciência com base no modelo da percepção sensível dos objetos da realidade exterior. Essa restrição da consciência aos objetos da realidade exterior torna-se o truque mais ou menos escondido na construção de sistemas no século XIX. Mesmo no núcleo da filosofia de Hegel, a *Fenomenologia*, podemos observar que ele começa com a percepção sensível e, a partir daí, descreve todas as estruturas mais elevadas da consciência. Isso é notável porque Hegel era um dos maiores conhecedores da história da filosofia, e decerto sabia que as experiências elementares da consciência, na filosofia clássica, não se referem à percepção sensível, mas à apreensão das estruturas (estruturas matemáticas, por exemplo) e ao voltar-se para o plano divino da existência, motivado por sua força de atração. Para substituir as experiências mais imediatas da realidade por modelos altamente abstratos, e bastante tardios historicamente, da percepção dos objetos do mundo exterior, Hegel, com todo o seu conhecimento histórico, só pode ter ignorado deliberadamente as experiências imediatas da consciência, para a elas sobrepor um sistema que expressasse seu estado de alienação. Não tenho conhecimento de nenhuma passagem de Hegel em que ele reflita sobre sua técnica de fraude intelectual, mas a técnica se tornou explícita na obra de Marx, nos *Manuscritos de Paris* de 1844.

Se a experiência dos objetos do mundo exterior é tornada absoluta e descrita como se fosse a estrutura geral da consciência, todos os fenômenos espirituais e intelectuais ligados a experiências da realidade divina são automaticamente eclipsados. Porém, como não se pode eliminar por completo esses fenômenos – que, afinal, são a própria história da humanidade –, eles precisam ser deformados em proposições a respeito de uma realidade transcendental. Essa deformação proposicional dos símbolos dos filósofos e profetas é um fenômeno importante na história da humanidade. Ela já está bastante desenvolvida na filosofia escolástica, é reforçada na transição para a metafísica moderna, com Descartes, e levada adiante pelos ideólogos como uma espécie de ortodoxia secundária. A continuidade sistemática dessa metafísica proposicional, deformação da filosofia, pela ideologia doutrinária é, no meu entender, uma das minhas descobertas mais importantes.

Identificado o problema, outra questão vem à tona: o que leva os seres humanos a entrar nos jogos da metafísica proposicional e de suas ortodoxias sucessoras, as ideologias proposicionais? Qual a origem experiencial das grandes dogmatomaquias modernas do século XVI em diante,[4] que agora se estendem por mais de quatrocentos anos sem um retorno à realidade pré-dogmática do *insight* experienciado?

Esta pergunta nos leva ao problema da alienação, isto é, do estado da existência que se expressa na deformação dos símbolos em doutrinas. É claro que não se trata de um problema novo. As deformações tiveram início na Antigüidade clássica, tão logo o mito da *pólis* esvaziou-se de sentido com a destruição, pelos impérios, da sociedade que engendrara

[4] O conceito de dogmatomaquia, composto pelos termos gregos "dógma" e "makhía", designa, na obra de Voegelin, o conflito entre posições dogmáticas motivado pela filodoxia, que obscurece a realidade e impede que a ela se recorra filosoficamente de forma experiencial, cegando, com isso, a alma. Cf. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", p. 156 (*CW*, vol. 36), bem como "Selección de escritos filosofico-politicos de Eric Voegelin", documento preparado por Ellis Sandoz, disponível em http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1038_1351/rev52_sandoz.pdf (acessado em julho de 2007). (N. T.)

aquele simbolismo. É com os estóicos e sua observação da desordem existencial instalada na esteira das conquistas imperiais que tem início a compreensão da alienação, expressa na criação do termo *allotriosis.* Filósofos bastante experientes, os estóicos compreendiam muito bem o fenômeno da alienação. Se existir filosoficamente é ter consciência da humanidade do homem, constituída pela tensão em direção ao plano divino, e se tal consciência está presente na prática existencial da *periagoge* platônica – o voltar-se para o plano divino –, então a alienação é o afastamento do plano divino e a volta a um eu que, embora se imagine humano, não se constitui por sua relação com a presença divina. Na descrição dos estados da existência humana, a aproximação do plano divino – a *epistrophe* clássica – deve portanto ser complementada com a concepção estóica de *apostrophe* – a renúncia ao plano divino. Renunciar ao plano divino e voltar-se para ele tornam-se as categorias fundamentais para descrever os estados de ordem e desordem na existência humana.

Essas observações fundamentais dos estóicos sobre a estrutura da existência estão em consonância com as já mencionadas observações modernas sobre a recusa de perceber. Renunciar ao plano divino significa recusar-se a reconhecer que sua existência é constitutiva da realidade do homem. Essa renúncia deliberada à experiência fundamental da realidade foi diagnosticada pelos estóicos como uma doença do espírito. Desde então, a ciência da deformação existencial pela renúncia ao plano divino, que implica uma renúncia ao próprio eu, passou a ser o núcleo central da psicopatologia, e aí permaneceu até o Renascimento.

O assunto voltou ao primeiro plano no século XX, porque os fenômenos de massa da desorientação intelectual e espiritual de nosso tempo fizeram com que a atenção se voltasse novamente para o ato fundamental da *apostrophe.* Após encontrar as causas da desordem em uma variedade de sintomas secundários, como uma indulgência indisciplinada das

paixões, descobre-se agora, com a psicologia existencial, que, por trás dos sintomas secundários, existe o problema fundamental da *apostrophe* – a renúncia do homem à sua própria humanidade.[5]

A redescoberta acima descrita não é um fenômeno peculiar à modernidade. Podemos encontrá-la também na Grécia clássica, quando a observação da patologia social, formulada por Tucídides nos termos médicos da escola hipocrática, tornou-se a base para a redescoberta, por Platão e Aristóteles, da ordem existencial. Hoje, passados dois séculos de graves distorções da existência, o fenômeno começa a ser entendido como patológico de maneira muito similar. E, na medida em que se descobre o seu caráter patológico, a atenção se volta novamente para a questão da existência sã e bem ordenada.

---

[5] Sobre o tema da alienação do homem perante a realidade divina e sua recusa de perceber a visão do Todo, ler as obras de Karl Jaspers (*Psicopatologia geral.* São Paulo, Atheneu, 2002, 2 v.) e Viktor Frankl (*Psicoterapia e sentido da vida.* São Paulo, Quadrante, 2002).

23. Filosofia da história

Esses vários desdobramentos têm um impacto sobre os problemas de uma filosofia da história. A filosofia da história como tema de reflexão não é mais antiga que o século XVIII. Desde seus primórdios nesse século, ela esteve associada a uma história imaginária construída com o objetivo de interpretar o construtor e seu estado pessoal de alienação como o clímax de toda a história pregressa. Até tempos muito recentes, a filosofia da história estava nitidamente ligada à deturpação da história por figuras que ocupavam uma posição alienada, seja no caso de Condorcet, seja no de Comte, Hegel ou Marx. Essa construção rígida da história como uma imensa falsificação da realidade, produto de uma existência alienada, está se desintegrando no século XX. Uma vez reconhecida como tal a deformação da existência, que leva à edificação de sistemas ideológicos, as categorias da existência humana íntegra tornam-se os critérios para julgar a existência corrompida e os sistemas deformados. Assim sendo, os próprios sistemas ideológicos tornam-se fenômenos históricos em um processo que reflete, entre outras coisas, a tensão humana entre a ordem e a desordem da existência. Há períodos de ordem, aos quais se seguem períodos de desintegração, aos quais se segue uma deformação da realidade por seres humanos sem orientação. Contra esses movimentos de desintegração, desorientação e deturpação, surgem os contramovimentos que devolvem à consciência a plenitude da realidade.

À luz dessa concepção de ordem e desordem, é possível interpretar certos aspectos da chamada modernidade como expressões da existência deformada no mesmo sentido em que Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso*, descreveu o curso da guerra e seus antecedentes como uma *kinesis* social – um convulsivo movimento de desintegração e desordem. Isso, no entanto, não significa que, quando ocorrem tais movimentos – seja no período narrado por Tucídides, seja na *kinesis* moderna que se observa desde o século XVIII –, a desordem descontrolada ocupe sozinha o centro do palco. Embora a "modernidade" no sentido pejorativo seja inegavelmente uma característica da época moderna, a resistência à desordem e os esforços de reconquistar a realidade que foi perdida ou distorcida são persistências que correm em paralelo. Como quer que se queira formular o conceito de *modernidade*, ele terá de dar conta tanto da destruição da realidade praticada por seres humanos alienados (os ideólogos) para obter seu próprio engrandecimento quanto do contramovimento empreendido por filósofos e pesquisadores acadêmicos, que culmina nos dias de hoje no esplêndido avanço das ciências históricas, revelando grotescas as construções ideológicas ainda predominantes no cenário intelectual. Hoje podemos ver, por um lado, um forte movimento revisionista de historiadores americanos para reescrever a história da Guerra Fria com um viés marxista e, por outro, a descrição de tais atividades como "bufonaria paramarxista" por um intelectual como Raymond Aron.

Se aplicamos os conceitos de ordem e desordem da existência ao conjunto de fontes históricas que se avoluma a cada dia, certas linhas estruturais de sentido começam a surgir, sempre com a reserva, é claro, de que elas podem ser revistas à luz de novos avanços do conhecimento histórico. Um dos resultados importantes, que será incorporado ao volume IV de *Ordem e História*, é a descrição da Era Ecumênica.[1] A *Era Ecumênica* é um período na história da humanidade que se

[1] Publicado em 1974 como *The Ecumenic Age*; *CW*, vol. 17. (N. E.)

estende, grosso modo, da época de Zoroastro e do início da conquista aquemênida até a queda do Império Romano. Este foi o período em que a compreensão cosmológica da realidade foi definitivamente substituída por um novo modelo de compreensão, centrado na diferenciação da verdade da existência, por meio da filosofia helênica e, posteriormente, das experiências ligadas à revelação cristã. Geograficamente, a Era Ecumênica se estende do Ocidente persa – ao qual vêm anexar-se, posteriormente, os desenvolvimentos gregos e romanos – aos desdobramentos simultâneos da consciência ecumênica nas civilizações do Extremo Oriente, especialmente na China. Um dos aspectos dessa era foi captado no conceito de *Axis-time* [eixo temporal], o período em que, aproximadamente no ano 500 a.C., Heráclito, Buda e Confúcio foram contemporâneos. Outro aspecto dessa Era Ecumênica é o fenômeno que lhe deu seu nome, ou seja, a expansão imperial levada a cabo pelos persas, por Alexandre, pelos romanos, pela dinastia Maurya na Índia e pelas dinastias Ch'in e Han na China. Por volta de 200 a.C., não mais estamos em um mundo de sociedades tribais ou de pequenas cidades-Estado, mas sim no mundo dos impérios ecumênicos, que ocupa uma vasta área do Atlântico ao Pacífico. Quando me referi a uma consciência ecumênica, tinha em mente que os atores e contemporâneos dos eventos imperiais interpretaram esses eventos como uma descoberta a que chamaram *ecúmena*, como o fizeram Heródoto, Políbio, ou os primeiros historiadores da China, Ssu-ma T'an e Ssu-ma Ch'ien. O símbolo *ecúmena* torna-se a *idée-force* desse período, e, a partir de então, a conquista ecumênica no sentido de dominação sobre a humanidade contemporânea passou a exercer uma influência fundamental na história, ainda que na prática a realização dessa dominação ecumênica – que hoje teria de ser dominação global – nunca tenha sido alcançada. A Era Ecumênica deve, pois, ser caracterizada por três de seus fenômenos mais espetaculares: (1) os arroubos espirituais, nos quais Jaspers se deteve; (2) os arroubos imperiais de concupiscência, que sempre chamaram a atenção dos historiadores; e (3) o começo da atividade historiográfica, que compara

a desordem criada pela expansão destrutiva do império com a ordem estabelecida e avalia a ordem estabelecida com base na compreensão recém-diferenciada da ordem existencial.

Essa estrutura triádica de arroubo espiritual, império e historiografia caracteriza um período na história da humanidade. Na minha opinião, ela deve substituir outras explicações da história, mesmo as que não têm caráter ideológico, como a concepção de Toynbee de que as civilizações são as unidades fundamentais do estudo da história. É muito difícil continuar sustentando que as civilizações são unidades fundamentais quando deparamos com os impérios multicivilizacionais criados pelos persas, pelos gregos sob Alexandre e pelos romanos, e com sua desintegração em subunidades étnicas num momento em que o ímpeto da expansão imperial enfrentara já uma série de obstáculos. Ademais, para chegar ao conceito de civilização como unidade fundamental, Toynbee precisou constituir unidades civilizacionais retrospectivamente a partir das conjunturas imperiais que considerou suas últimas fases antes de um interregno de desintegração. Na verdade, as "civilizações" que culminam em "impérios ecumênicos" não existiam antes da expansão imperial. É certo que existe algo como uma continuidade no interior da história chinesa, entre, digamos, o período clássico da dinastia Zhou e os impérios Han e pós-Han, mas a civilização chinesa que emerge do jugo imperial já não é, definitivamente, o agregado de sociedades tribais que passaram a integrá-la no século VIII a.C., assim como aquilo que emerge como uma sociedade greco-romana a partir das expansões imperiais grega e romana não é, definitivamente, a Atenas de Platão nem a Roma da Primeira República. As sociedades civilizacionais não são unidades fundamentais da história, mas produtos de um processo histórico altamente desagradável e aterrador. Projetar sobre a época das sociedades preexistentes as sociedades civilizacionais que surgem somente na esteira dos impérios e retêm a diferenciação da consciência ecumênica (ainda que, no plano político pragmático, tenham precisado reduzir suas ambições) é, a meu ver, inadmissível.

Podemos, então, afirmar que a Era Ecumênica foi um período na história da humanidade que propiciou o surgimento de novas sociedades, e nestas novas sociedades entraram em jogo outros fatores que não o ímpeto da expansão imperial. Quando um império romano se fragmenta e se transforma num império bizantino, quando um império latino ocidental se transforma num novo império islâmico cuja expansão alcança o Oriente Próximo e o norte da África, não há sentido em fazer de conta que a civilização greco-romana ainda existe. O que surgiu foram novas unidades sociais baseadas em novos movimentos migratórios, recepções culturais e expansões, que se apoderaram da forma imperial criada no período ecumênico e agora absorvem, para justificar-se, arroubos espirituais convertidos em doutrinas, que passam a funcionar como teologias políticas. Aos impérios ecumênicos e sua grande convulsão, seguiram-se os impérios *ortodoxos* – seja na China confucionista, na Índia hinduísta, no império islâmico, seja nos impérios ortodoxos grego oriental ou romano ocidental. Essas novas civilizações imperiais, que, como sociedades civilizacionais, não são de forma alguma idênticas às sociedades governadas pelos impérios ecumênicos, sobreviveram, de modo geral, até a nova onda de convulsão e ruptura no chamado período moderno.

No entanto, nenhuma dessas observações sobre as estruturas discerníveis na história da humanidade deve ser convertida em doutrina. Os impérios ortodoxos são expostos à desintegração quando fenômenos relevantes, como a redescoberta moderna da Antigüidade pagã e, paralelamente, a expansão das ciências naturais, abrem a consciência do homem para esferas da realidade que as ortodoxias dos impérios haviam obscurecido até então. Nesse sentido, o período moderno é uma ruptura com a ortodoxia imperial mediante uma nova percepção da realidade. Mas essa nova percepção, por seu turno, pode, como de fato aconteceu, degenerar em uma ortodoxia, desta vez de tipo ideológico progressista, pois a nova consciência da realidade herdou do período imperial ortodoxo a deformação dos símbolos em

uma doutrina. Podemos descrever a deformação moderna como uma ortodoxia da alienação que exclui da consciência a esfera mais importante da realidade – a relação do homem com o plano divino. Esse novo limite da realidade, é claro, não durará mais que os limites que caracterizaram o período imperial ortodoxo, uma vez que não se pode resistir para sempre à pressão da realidade.

Contudo, o fato de a ordem existencial ser alijada da consciência pública, em certos casos por intermédio da ação governamental, não é o único fator que desintegrará as supremacias ideológicas do mundo contemporâneo. Perturba-nos agora o problema que os fundadores de ambos os tipos de império, os ecumênicos e os ortodoxos, já haviam enfrentado: o fato de que exista, na humanidade, uma diversificação étnica e cultural. Por exemplo, o império a que chamamos romano não era, evidentemente, romano. O núcleo de sua expansão imperial era a república de Roma, mas foi necessário que essa república transcendesse suas próprias fronteiras, até mesmo para organizar as sociedades tribais italianas em uma confederação, e mais ainda para conquistar outros povos que definitivamente não pertenciam às unidades étnico-culturais da península itálica, o que foi o motivo de sua resistência. Em linhas gerais, a dissolução do Império Romano foi um processo étnico-cultural. Hoje, a diversidade étnico-cultural da humanidade continua sendo um fator importante, a despeito da empenhada obra de destruição social e cultural perpetrada pelos impérios no curso de sua expansão e autopreservação. É inimaginável, por exemplo, que um império soviético possa manter-se permanentemente em sua forma atual, diante das culturas étnicas da população não russa, que perfazem mais de cinqüenta por cento da população total. Temos problemas similares, em menor escala, nos Estados Unidos; a imigração étnica que forma o povo americano não foi ainda inteiramente absorvida em uma civilização unitária, e a crescente autoconsciência cultural de uma série de grupos étnicos, que pode levar um século para se completar, transformará sensivelmente a sociedade americana. No caso mais óbvio,

o da famosa Europa que não existe, temos o problema de uma grande quantidade de culturas étnicas bem demarcadas e autoconscientes que emergiram do império ortodoxo cristão no Ocidente, mas que ainda não se fundiram em uma nova unidade civilizacional comparável ao *establishment* cristão dominante que lhes deu origem. O fim de tudo, pois, ainda não veio, e a contribuição que um filósofo pode dar, no presente, para elucidar esse processo que ainda está em curso é investigar os fatores que concorrem para a integração e a desintegração das sociedades, no espírito do que tentei fazer e acabo de indicar.[2]

[2] Neste capítulo, Voegelin faz uma meditação sobre o que, na verdade, é um resumo de suas descobertas em *The Ecumenic Age*, o quarto volume de *Order and History*, publicado pela primeira vez em 1974. Mas, antes de tudo, o leitor do presente deveria ouvir seu alerta, porque o que Voegelin descreve é nada mais, nada menos que o mecanismo psicológico e espiritual de uma nova idéia fixa que infesta o meio universitário: a do Governo Internacional. Disfarçada pelos nomes de Organizações Não Governamentais, Globalização, Organização das Nações Unidas e outras terminologias que escondem todo um aparato ideológico que coincide com o eclipse da realidade, a idéia de ecumenismo é apenas mais uma maneira de o homem concretizar a *libido dominandi* sobre o seu semelhante, sem se preocupar com as conseqüências morais de seus atos. Motivados pelo desejo altruísta de "um mundo melhor", os mensageiros do ecumenismo vivem somente de um *divertissement* no sentido de Pascal, um motivo que oculta o terror da existência perante a morte. Seja nas mãos de Alexandre, César, Robespierre, Napoleão, Hitler ou até mesmo da ONU, a Era Ecumênica é uma máscara perfeita para a solidificação do Império e, além do mais, para o ilusório poder que o ser humano acredita ter para salvar a sua própria alma. Nada mais patético – e nada mais trágico. Sobre este assunto, ler também *Du Pouvoir*, de Bertrand de Jouvenel (em inglês, *On Power: The Natural History of its Growth*. Liberty Press, 1998), livro fundamental para se entender que, apesar das mudanças das instituições e dos regimes políticos, manteve-se uma única linha constante na História: a de que o Poder sempre aumentou a sua força e sofisticou os seus meios para escravizar o espírito humano.

24. Alcance, constância, eclipse e equivalência da verdade

Percebi que um dos problemas fundamentais de toda e qualquer filosofia da história era a constância da realidade experienciada ao longo do processo de compactação e transição para a diferenciação. A realidade experienciada pelo chamado homem primitivo é a mesma realidade que o homem moderno experiencia. Entre esses períodos, entre o Neolítico e a Idade Moderna, por exemplo, o que ocorre são os fenômenos de diferenciação. O primeiro a tomar consciência desse problema e formular sua estrutura foi Aristóteles, nos dois livros iniciais da *Metafísica*. Aristóteles percebeu que a realidade que tinha por objeto de sua análise filosófica era a mesma realidade que os pensadores "teologizantes" que o antecederam haviam experienciado e expressado sob a forma de mito; Homero e Hesíodo são os casos específicos a que alude o filósofo. Quando, no mito de Urano e Gaia, os pensadores da Grécia arcaica expressam suas experiências da origem do ser, estão à procura do plano divino do ser a cuja busca o próprio Aristóteles também se dedica, e que acaba por identificar como *Noûs*. O *philomythos* é para ele algo como um *philosophos*. Em seus últimos anos de vida, Aristóteles foi ficando cada vez mais fascinado pelo mito como fonte de sabedoria, pois essa forma de expressão pode por vezes ser mais abrangente que as estruturas

da realidade diferenciadas pelo filósofo. Ele compreendeu as relações entre experiências e simbolizações nos vários níveis de compactação e diferenciação que estão subentendidas em meu conceito de *equivalência*. O conceito de equivalência expressa a identidade reconhecível da realidade, experienciada e simbolizada em diversos níveis de diferenciação.[1]

A conseqüência mais importante desse *insight* é a compreensão de certos processos na história. Quando uma nova diferenciação ocorre, a parcela da realidade articulada nesse ato será entendida como uma área de particular importância. Em meio ao júbilo da descoberta, a supervalorização dessa parcela da realidade pode levar à falta de interesse por outras áreas da realidade que, embora contidas na experiência compactada anterior, agora são negligenciadas. O mais digno de nota dentre esses casos de descuro aconteceu com a diferenciação das ciências naturais na época moderna. O modelo de uma razão que tem um papel ativo na cognição do mundo exterior tornou-se o padrão; com isso, os aspectos existenciais da razão em seu sentido clássico, constitutivos da humanidade do homem, foram negligenciados e precisaram ser gradativamente redescobertos no século XX com o nome de "existencialismo", o que, ao invés de esclarecer, vem dificultar ainda mais a compreensão da estrutura da razão na existência. Por conta dessa dificuldade de redescobrir a ordem existencial, Jaspers, ao perceber os desvios do existencialismo – sobretudo no caso de Sartre –, foi forçado a abandonar a linguagem da ordem existencial, privilegiada em seus primeiros escritos, para retornar à linguagem da razão (*Vernunft*). Mas este não é o único exemplo.

Um dos grandes casos de negligência, e também de eclipse da realidade, aconteceu com o advento do cristianismo. A diferenciação pneumática que devemos a Cristo e Paulo transformou-se, com o nome de revelação, no centro mesmo do pensamento cristão. Uma vez que a revelação (a diferenciação da consciência pneumática) tinha de ser algo completamente

---

[1] Cf. "Equivalences of Experience and Symbolization in History [1970]", reproduzido em *CW*, vol. 12, cap. 5. (N. E.)

novo, que marcasse uma nova época na história, a presença, de forma compactada, do estrato pneumático no pensamento do homem primitivo foi negligenciada e mesmo contestada. A doutrina cristã presumiu que, sendo a razão do homem natural, ela é também uma fonte de conhecimento; e, para somar-se a essa razão natural, teria vindo ao mundo a nova fonte sobrenatural de conhecimento, a revelação. Que tivessem os gregos a clara consciência de que a descoberta do *Noûs* como fundamento do ser fora uma revelação era fato simplesmente ignorado. Mesmo hoje, a base teofânica da filosofia clássica é praticamente desconhecida, graças a esse eclipse da razão natural provocado pela doutrina cristã. Daí a extraordinária escassez de investigações sobre o paralelismo entre os fenômenos da filosofia grega e os da revelação judaico-cristã, a despeito de fatos relevantes como o de que a palavra *profeta* foi colhida na linguagem dos poetas gregos, que se sabiam profetas dos deuses no mesmo sentido em que os profetas de Israel eram os porta-vozes (*nabî*) dos deuses, o que deveria ter suscitado algum interesse.

Reconhecida a presença da revelação em vários níveis de compactação, podemos, é claro, estabelecer uma terminologia para falar desses fenômenos paralelos em termos adequados. É possível falar em experiências e eventos teofânicos tanto no contexto noético da filosofia grega quanto no pneumático da revelação israelita e cristã. E, uma vez reconhecido o paralelo, podemos ainda explorar as diferenças entre a teofania noética de um Platão e a teofania pneumática de um Paulo. Tal investigação poderia ser de grande auxílio à compreensão da estrutura da experiência do filósofo, mas também obrigaria o investigador a apontar qual é, exatamente, o conteúdo específico da diferenciação pneumática cristã que transcende as diferenciações noéticas de Platão e Aristóteles. Essa tarefa nunca foi levada a efeito; o problema é encoberto pela linguagem da razão natural e da revelação.

A questão, reconheçamos, não está de todo fora do horizonte dos pensadores cristãos. Um homem de mente mais

engenhosa como Tomás de Aquino estava muito consciente desse problema. Ele sabia que, se Cristo devia ser a cabeça de toda a humanidade, Ele devia então ser mais do que a cabeça dos membros de uma igreja cristã. Assim, Tomás formulou claramente que Cristo era de fato a cabeça de todos os homens, da criação do mundo ao fim dos tempos. Podemos dizer que ele era um verdadeiro humanista, ciente de que Cristo viera para todos, e não somente para os cristãos ou talvez para os teólogos. Seu *insight* levanta problemas em que nenhum pensador cristão, até onde sei, jamais ousou tocar: como é possível, concretamente, que o Cristo seja a cabeça, digamos, dos babilônios ou dos gregos do tempo das cidades-Estado, e como a presença pneumática de Seu *logos* se expressa nas experiências e simbolizações dos babilônios e egípcios? Eis um vasto campo aberto ao filósofo da história que se interesse seriamente pelas fontes.

É claro que, de forma semiconsciente, o problema está presente nos estudos de áreas como a história antiga, a história dos símbolos, a história do mito e a religião comparada, pois a motivação do nosso interesse por todas essas fontes é a preocupação com a presença divina nesses símbolos antigos. Ainda assim, os historiadores que se debruçam sobre esse material dificilmente ousarão confessar a verdadeira motivação de sua pesquisa, formulando-a de maneira clara como uma preocupação com o processo de diferenciação que culmina, na Era Ecumênica, nas diferenciações decisivas da consciência por meio da filosofia, de Cristo e dos apóstolos.

25. Consciência, presença divina e o filósofo místico

Um estudo desse crítico período que foi a Era Ecumênica precisará encarar o fato de que o que aconteceu foi a instalação do processo de diferenciação no espírito do homem. Quando a consciência do homem – ou, na terminologia grega, sua *psique* – passa a ser entendida como o terreno do processo, a simbolização da presença divina precisa se deslocar dos deuses intracósmicos para a psique do homem, onde agora se instala a presença divina. A expressão mais radical dessa experiência é o símbolo cristão da Encarnação.

Quando a consciência, por ser o novo terreno de cooperação entre o humano e o divino no processo histórico de diferenciação, torna-se luminosa por si mesma, não tem lugar o fim de todas as coisas, como pensaram alguns contemporâneos desse grande acontecimento. A Segunda Vinda que aboliria a estrutura deste mundo não aconteceu, embora Paulo e outros cristãos do primeiro século a esperassem para um futuro próximo. O que se passou no lugar disso foi algo completamente diferente. Os símbolos que expressavam as experiências da psique, de sua consciência, de sua estrutura noética e pneumática, foram reconhecidos como simbolizações da verdade emergindo no processo histórico, o que é em parte um processo deste mundo e em parte um processo teofânico.

Os símbolos em geral passam a ser considerados uma apreensão secundária do *insight*, e, para além desse *insight* secundário, entende-se que a tensão do homem na direção do plano divino não pode ser adequadamente expressa por nenhuma simbolização da verdade neste mundo. Essa nova articulação de um estrato da experiência para além da simbolização da presença divina noética e pneumática é o que, a partir de Pseudo-Dionísio, veio a ser chamado de *misticismo*. É claro que esse estrato também está presente antes de sua articulação no século V pelos pensadores cristãos influenciados pelo neoplatonismo. O próprio Platão tem um claro conhecimento das relações com uma realidade divina situada além da revelação, o que se expressa em símbolos como o de um Demiurgo ou o do *Noûs*, que seria o terceiro deus na história, após Cronos e Zeus. Já no tempo dos primeiros registros escritos, e em toda a história subseqüente, podemos identificar manifestações rudimentares do misticismo, entendido como a consciência de um estrato da realidade que transcende estruturalmente a realidade das teofanias históricas ou mesmo da teofania em Cristo. A título de exemplo, os paralelos surpreendentes entre o misticismo ocidental e o misticismo hindu foram estudados por Rudolf Otto em seu *Mysticism East and West* [Mística do Oriente e mística do Ocidente] [1932].

O misticismo tem papel importante na história ocidental desde a Idade Média, quando os limites da expressão doutrinal da verdade se tornaram visíveis, especialmente com a obra de Tomás de Aquino. Já na geração posterior a Aquino, tem início uma cisão no pensamento teológico entre o nominalismo de Ockham e o misticismo de Eckhart. Nominalismo e fé mística passam a ser, a partir de então, duas importantes vertentes na história intelectual do Ocidente. O nominalismo de um dogma que se separou da experiência, não mais podendo ser controlado por recurso a ela, tornou-se a forma predominante no Ocidente, pois foi adotado no século XVIII e consagrado como forma intelectual da ideologização. Nessa situação em que as várias verdades doutrinais passam a disputar umas com as outras, o misticismo se torna uma preocupação para

os filósofos. No século XVI, quando houve oito guerras civis religiosas na França, Jean Bodin percebeu que a disputa entre as várias verdades teológicas no campo de batalha só poderia ser apaziguada com a compreensão de que a importância da verdade doutrinal é secundária em face do *insight* místico. Ele queria que seu soberano, o rei da França, fosse, se não um místico, ao menos aconselhado por um místico como ele próprio, para que pudesse se manter acima da dogmatomaquia. O cuidadoso estudo que conduzi no início da década de 1930 sobre a obra de Bodin me ofereceu uma primeira compreensão integral da função do misticismo em tempos de desordem social. Ainda me recordo da *Lettre à Jean Bautru*, de Bodin, um dos documentos que influenciaram meu pensamento de forma mais decisiva.[1] A dogmatomaquia do século XX, que não se trava mais entre seitas teológicas, mas entre seitas ideológicas, foi apreendida de forma similar por Henri Bergson em seu *Les deux sources de la morale et de la religion* [As duas fontes da moral e da religião]. Não me parece que, como filósofo místico, Bergson esteja à altura de Jean Bodin. De qualquer forma, esses dois espiritualistas franceses são para mim as referências fundamentais quando se trata de compreender a ordem em tempos de desordem espiritual.

[1] Ver *CW*, vol. 23, cap. 6, § 4, "The Letter to Jean Bautru". (N. E.)

26. Revolução, sociedade aberta e instituições

No que diz respeito às realizações institucionais da ordem existencial, a sociedade americana parece ter certas vantagens sobre as outras sociedades nacionais do mundo ocidental. Mas, antes de mais nada, cumpre admitir que sou suspeito para falar no assunto – afinal, precisei fugir do ambiente político da Europa Central para salvar minha vida, e fui muito bem recebido nos Estados Unidos. Isto gerou preconceitos, é claro. Ainda assim, espero que as observações que se seguem não sejam muito influenciadas por eles.

Há primeiro que considerar os problemas da revolução ocidental. Oswald Spengler observou que as revoluções anteriores a 1789 – tinha em mente a inglesa e a americana – foram de tipo conservador, pois preservaram a estrutura cultural da civilização ocidental. Com a Revolução Francesa, em sua opinião, tem início um movimento de destruição da cultura ocidental. Embora essas formulações sejam algo abstratas, delas podemos extrair algumas considerações mais pontuais. Por óbvio, uma revolução como a americana se distingue da francesa ou da russa, ou mesmo da nacional-socialista alemã, por ter sido capaz de criar com sucesso uma sociedade aberta, lançando mão do mínimo de violência necessário para sua imposição. Podemos dizer que foi a única, entre as

grandes revoluções, a obter verdadeiro êxito. É por causa desse sucesso que encontramos, entre os intelectuais franceses e alemães, uma considerável animosidade contra os Estados Unidos: uma revolução como a americana não deveria ser bem-sucedida, pois os intelectuais desejam empreender uma revolução própria, inserida na tradição francesa da destruição da ordem cultural. A animosidade da revolta revolucionária francesa em nome da Razão e de um Ser Supremo contra a ordem cristã – esta, é verdade, não estava lá muito bem representada pela Igreja e seus clérigos no século XVIII – não encontra verdadeiro paralelo nos Estados Unidos. Temos neste país uma sociedade baseada em uma tradição revolucionária que não é animada pela hostilidade anticristã há pouco aludida. Contudo, ondas de influência européias também chegam à América. Nossos intelectuais recebem forte influência dos europeus, sobretudo do tipo francês de intelectualismo e, mais recentemente, do hegelianismo e do marxismo alemães, bem como das variantes russas do marxismo.

Tais influências estão em conflito com a tradição americana. Em grande parte, o distúrbio espiritual de nossa época – a famosa "sociedade dividida" – deve-se a uma absorção do tipo franco-alemão de revolução incompleta, por oposição à revolução americana bem-sucedida. Precisamos reconhecer que grande parte dos intelectuais americanos são antiamericanos, ainda que o neguem; o mesmo ocorre com o antiamericanismo que encontramos nos intelectuais europeus.[1] Esse antiamericanismo, porém, com a exceção de certos movimentos periféricos mais radicais, não é um comunismo sério – quando nada porque, até onde sei, os mais acalorados intelectuais "liberais", tirando uns poucos acadêmicos, não têm instrução suficiente para ler pensadores da estatura de um Hegel ou de um Marx. O que temos não é um movimento comunista; não é sequer um movimento marxista, mas sim um grotesco paramarxismo que sempre desmorona na prática, porque os

[1] Cf. Jean-François Revel, *Anti-Americanism*, trad. Diarmid Cammell (San Francisco, Encounter Books, 2003). (N. E.)

problemas contemplados por Marx estão muito além de seu horizonte de compreensão. Ainda assim, mesmo possuindo essa forma vulgar, tais movimentos são um fator perturbador para a sociedade, tanto que a linguagem da "polarização" conquistou uma notável popularidade. Quando penso na estrutura da sociedade americana, tenho sérias dúvidas sobre se essa polarização ocorreu mesmo. O que de fato houve foi o surgimento de um movimento intelectual desorientado, em parte iletrado, que criou inadvertidamente uma polarização alheia à realidade social americana, e agora deve pagar o preço por sua indiferença às coisas como são.

Sob certo aspecto, essa polarização alheia à realidade tem semelhanças com os desenvolvimentos intelectuais concomitantes na Europa. O famoso ano de 1968, com seus motins em Paris, revela, quando muito, a inexistência de uma situação revolucionária. Raymond Aron detectou exatamente a natureza do problema ao intitular sua análise dos acontecimentos *La Révolution introuvable* [A revolução improvável], tornando-se bastante impopular por essa análise.[2] Esse tipo de movimento, que afasta a realidade polarizando o debate, só pôde surgir e provocar tanto barulho na mídia porque a sociedade americana está acossada por uma série de problemas sociais que são há muito preteridos, embora peçam solução urgente. Há o problema óbvio da população negra e sua condição. Fruto dos condicionamentos históricos americanos da imigração e da escravidão, que desde o início foram associados a grupos de raça ou etnia identificáveis, a inevitável condição das classes mais pobres recebe um matiz desagradável por essas classes mais pobres poderem, ao mesmo tempo, ser identificadas a grupos étnicos ou raciais. Há também, ou houve, o problema da Guerra do Vietnã. Pode-se questionar se essa guerra era necessária para defender o interesse nacional, mas, uma vez iniciada, ela precisava ter algum desfecho; abandoná-la simplesmente não era a solução. Ademais, o fato de tratar-se de uma

[2] *La Révolution introuvable. Réflexions sur la révolucion de mai* (Paris, Fayard, 1968) é um livro-entrevista em que Raymond Aron responde às perguntas do jornalista Alain Duhamel.

guerra contra uma potência totalitária trouxe problemas com que o governo americano já tivera de lidar no caso de Hitler, mas que, na Guerra do Vietnã, foram agravados pelo distanciamento entre os eventos do campo de batalha e o cotidiano do povo americano. O principal problema que aponto é que uma guerra contra uma potência totalitária – com o grupo de sectários totalitários firme em suas convicções e disposto a sacrificar o povo até a última gota de sangue em benefício de sua dominação – só pode terminar com os horrores da destruição física, que bem conhecemos pelo exemplo de Hitler. O mesmo problema surgiu no Vietnã. O governo do Vietnã do Norte não hesitou por um momento sequer em expor o povo vietnamita à destruição da guerra; e, do lado americano, especialmente por meio dos noticiários televisivos, a destruição chegou ao povo como uma destruição perpetrada pelo exército americano. Ninguém se dava conta do fato de que uma guerra envolve dois lados e que, neste caso, a destruição foi causada pelo outro lado, que calhou de ser a vítima militar da destruição. O bombardeio de cidades alemãs, transformadas em vastos campos de destroços, e o genocídio da população civil – como no caso do bombardeio de Hamburgo, onde se estimou mais de 40 mil mortes em apenas uma noite – eram encarados com tranqüilidade. Se perpetrada em um país subdesenvolvido, ainda que em menor escala, destruição semelhante despertava horror. Que esses horrores fossem praticados por ideólogos sectários, e não pelo governo americano, era objeto de indiferença.

Com essa guerra revelou-se o extraordinário poder da grande imprensa, controlada pelo *establishment* intelectual. Para o historiador, é importantíssimo notar que foi graças à propaganda na grande imprensa que a derrota militar dos comunistas na Ofensiva do Tet, em 1968, foi convertida em derrota americana; isso diz muito sobre certas tendências presentes na sociedade americana. Distorções correlatas ocorreram com a famosa invasão do Camboja. O Camboja foi invadido por um exército comunista do Vietnã do Norte, e uma expedição militar em resposta a uma invasão não é, por seu turno, uma

invasão, mas nada disso impediu os intelectuais de falsificar os fatos, retratando a intervenção militar como uma brutal agressão dos americanos. Houve ainda deturpações menores por parte dos intelectuais no caso do famoso bombardeio dos diques no Vietnã do Norte, ou na transformação, por mentira deliberada, do bombardeio de alvos militares em Hanói em um lançamento sistemático de bombas sobre a população civil. Estes exemplos indicam para o historiador um seríssimo problema na intelectualidade americana: o divórcio deliberado da realidade e a apologia da violência no cultivo de seus sonhos utópicos. Como a doença intelectual não se limita aos redatores, âncoras e demais jornalistas, mas já contaminou boa parte da academia – e, via educação, é transmitida às gerações mais jovens –, precisamos ver nessas tendências uma ameaça ao governo democrático, que depende, afinal, de que o conjunto da população esteja em contato com a realidade.

Nada dura para sempre, e a "polarização" atual também perecerá. Por enquanto, porém, a condução racional que o governo americano tem dado à sua política está seriamente comprometida, pois a ação governamental, no conflito com as fantasias utópicas, foi praticamente inviabilizada. Até que ponto essa limitação do raio de ação americano – que se deve à perda do contato dos intelectuais com a realidade – representa um perigo real para o país é algo que só o futuro poderá dizer. Seguramente, hoje nos confrontamos com o poder social arrasador da desonestidade intelectual, que permeia o mundo acadêmico e outros setores da sociedade. Esta situação, a tornar-se realmente crítica, pedirá para ser corrigida no devido tempo.

27. Escatologia e filosofia: A prática da morte

Uma vez que certas estruturas da realidade se diferenciam e despertam na consciência articulada, adquirem vida própria na história. Uma das conquistas mais relevantes nesses processos de diferenciação é a apreensão de um movimento da realidade em direção a um estado que se situa além de sua estrutura presente. Isso vale tanto para os filósofos quanto para os profetas de Israel ou os cristãos do primeiro século. No que se refere ao indivíduo, é claro que esse movimento só pode se consumar com a morte. Os filósofos clássicos, e esta foi sua grande descoberta, perceberam que o homem, longe de ser um "mortal", é um ser que participa de um movimento em direção à imortalidade. O *athanatizein* – o ato de imortalizar – como essência da vida do filósofo é uma experiência central tanto em Platão quanto em Aristóteles. Do mesmo modo, o grande *insight* de Paulo foi a experiência do movimento da realidade para além da estrutura presente da morte, para o estado imperecível que lhe sucederá por meio da graça de Deus – a *aphtharsia*, ou imperecível. Esse movimento em direção a um estado que está além da estrutura presente do ser introduz uma outra tensão na ordem existencial, uma vez que é preciso orientar a conduta da vida de um modo que nos leve à imperecibilidade. Nem todos, contudo, estão dispostos a sintonizar

sua vida com esse movimento. Muitos sonham com um atalho para a perfeição aqui mesmo, nesta vida. O sonho da realidade transfigurado em perfeição imperecível neste mundo torna-se uma constante na história tão logo o problema é diferenciado. Os pensadores judaicos apocalípticos já esperavam que a miséria a que estavam sendo submetidos por sucessivos impérios fosse suplantada por uma intervenção divina que produziria o estado de glória e o fim do império. O próprio Paulo espera uma Segunda Vinda ainda no tempo dos vivos, e só vem a alterar seu sonho após presenciar a morte de fiéis em Cristo antes da Segunda Vinda.

A expectativa metastática de um novo mundo que sucede ao antigo no tempo dos vivos tornou-se uma fonte permanente de distúrbio na realidade política e social. O movimento foi suprimido pela Igreja dominante com relativo sucesso; ao menos as expectativas apocalípticas ficaram restritas a movimentos sectários marginais. Mas, a partir da Reforma, esses movimentos marginais foram aos poucos se deslocando para o centro; a estrutura do problema não se alterou com a substituição de expectativas cristãs por expectativas secularistas.

No período moderno, surgiu um novo fator muito importante: a substituição da expectativa de uma intervenção divina por uma exortação à ação humana direta, que produzirá o novo mundo. Marx, por exemplo, esperava que a transformação do homem em super-homem acontecesse com o banho de sangue de uma revolução violenta. Quando a esperada transformação pelo banho de sangue não ocorreu em 1848, fez um arranjo para acomodar em sua teoria um período de transição a que deu o nome de ditadura do proletariado. Mas Marx, ao menos, ainda sabia que ações externas, como a apropriação dos meios de produção industrial pelo governo, não eram suficientes para provocar a transformação desejada. Esse ponto ainda está claro para os pensadores marxistas mais sérios. O estabelecimento de um governo comunista é um fato externo, e dele se espera que produza,

no devido tempo, a transfiguração esperada para a perfeição sobre-humana. Mas Marx sabia muito bem que, em si, a instituição de um governo comunista nada mais significava que a elevação dos males do capitalismo à sua máxima potência. No plano mais vulgar dos marxistas sectários de hoje, e especialmente dos utópicos contemporâneos, a compreensão desse problema simplesmente desapareceu, e foi substituída por uma espécie de magia da ação. O estado escatológico da perfeição será alcançado mediante recurso direto à violência. A experiência de um movimento na realidade para além de sua estrutura foi transformada na vulgaridade mágica da destruição cruenta da ordem social.

Mas, ainda que essa experiência esteja exposta às distorções vulgarizantes que acabo de apontar, a experiência é real. De outra forma não poderia ter esse permanente efeito motivante, visível mesmo nas deformações. Desse modo, toda filosofia da história deve ter em conta que o processo histórico não é imanente, mas move-se no Intermédio entre as realidades deste e do outro mundo. Ademais, esse caráter de Intermédio do processo é experienciado não como estrutura no tempo infinito, mas como movimento que terminará escatologicamente em um estado além do Intermédio e além do tempo. Nenhuma filosofia da história pode ser considerada séria no tratamento dos problemas históricos se não reconhece o caráter fundamentalmente escatológico do processo.

A compreensão dos movimentos escatológicos requer uma revisão das deformações sofridas pelos conceitos da filosofia clássica nas mãos de intérpretes que pretendem fazer da natureza humana uma entidade estática. Os filósofos clássicos conheciam bem o problema da escatologia. Estavam cientes de que praticavam o ato de morrer, e sabiam que a prática da morte significava a prática da imortalização. Se transpusermos essa experiência para a compreensão da história, fica evidente que conceitos como o de natureza humana não podem ser entendidos como constantes na realidade. Mas isto – e aí

reside a dificuldade de entender esse problema – não significa que a natureza humana possa ser transfigurada no interior da história. No processo histórico, a natureza humana nada mais faz que se tornar luminosa para seu destino escatológico. Esse processo em que se torna luminosa, porém, por mais que enriqueça a compreensão da natureza humana e de seus problemas, não a transmuta em sua existência do aqui e agora, do espaço e do tempo. A consciência da expectativa escatológica é um fator ordenador da existência; torna possível a compreensão da existência humana como a existência do *viator* no sentido cristão – o andante, o peregrino que caminha para a perfeição escatológica –, mas essa peregrinação ainda é uma marcha do peregrino neste mundo.

Essa tensão escatológica da humanidade do homem, em suas dimensões de pessoa, sociedade e história, é mais que uma questão de *insight* teórico para o filósofo; é uma questão prática. Como disse, Platão e Aristóteles estavam plenamente conscientes de que o ato de filosofar é um processo de imortalização neste mundo. Esse ato não se completa com Platão e Aristóteles; ele continua em cada situação concreta que se apresenta ao filósofo, em cada problema que ele encontra em sua circunstância. Se o filósofo clássico precisava enfrentar as dificuldades suscitadas por um mito agonizante e por uma ativa investida sofista, o filósofo da atualidade precisa lutar contra o fenômeno que Whitehead chamou de "clima de opinião". Ademais, nesse trabalho concreto, ele precisa absorver os enormes avanços das ciências, naturais e históricas, e estabelecer um elo entre elas e a compreensão da existência. A tarefa é muito laboriosa, com o acúmulo de fontes históricas que vieram a público em nossa época.

Um novo quadro da história está se desenhando. A penetração conceitual das fontes é a tarefa do filósofo de hoje; os resultados de sua análise devem ser comunicados ao público mais amplo e, se vem a ser ele um professor universitário, também aos estudantes. Essas tarefas de rotina – manter em mente os problemas, analisar as fontes, comunicar os resultados –

são ações concretas mediante as quais o filósofo participa do movimento escatológico da história e se conforma na prática platônico-aristotélica da morte.[1]

[1] No ensaio "On the death of Plato" ("Sobre a morte de Platão") (publicado na revista *The American Scholar*, nº 65, pp. 401-15, summer/1996, e disponível [*on-line*] em http://www.georgetown.edu/faculty/schallj/9.htm#1. Arquivo acessado em outubro de 2006), o filósofo James Schall, um dos maiores especialistas em filosofia clássica, parte do parágrafo final do terceiro volume de *Order and History, Plato and Aristotle*, para meditar a respeito da Filosofia como prática constante da morte. O parágrafo em questão é o seguinte: "Platão morreu com oitenta e um anos. Na noite de sua morte havia ao seu lado uma moça da Trácia tocando a flauta para ele. Ela não encontrava o ritmo do *nomos*. Com um movimento do seu dedo, Platão lhe indicou a Medida." Schall faz um paralelo entre a morte serena de Platão e a morte violenta de seu mestre Sócrates e se pergunta se ambos tiveram o mesmo destino trágico – e se a tragédia faz parte da vida do filósofo, seja em Atenas, seja em qualquer parte da terra. A resposta de Schall é que cada um impôs, no momento final, a Medida do divino sobre o mundo que os perseguira constantemente, pois a prática da filosofia requer uma perseverança incomum. Schall não hesita em usar como exemplo mais próximo os momentos finais do próprio Voegelin, como conta neste trecho comovente: "Um amigo meu estava na Capela Stanford, no velório feito em homenagem à memória de Eric Voegelin. Ele não conhecia Voegelin naquela época, mas gravou em fita o dia deste velório tocante. Nessa universidade conhecida no mundo todo, apenas quarenta pessoas compareceram ao local. A filosofia se despediu até mesmo da academia. O próprio Voegelin escolheu a música, que foi de Schubert, e os trechos para leitura e meditação, de Ezequiel até a Primeira Epístola de João, passando pelo Evangelho de João. Em sua carinhosa homenagem a Voegelin, Ellis Sandoz lembrou que a última vez que o viu, alguns meses antes de morrer, ele acabara de encomendar uma nova edição das obras completas de Shakespeare, pois a que ele tinha já estava absolutamente gasta. Voegelin tentava ler as obras completas de Shakespeare todo ano. No dia anterior à sua morte (18 de janeiro de 1985), ele corrigiu provas de seu ensaio, '*Quod Deus dicitur*' [publicado no vol. 12 dos CW, pp. 376-394], uma proposição de que a 'forma específica', como ele bem lembrou, vinha de Santo Tomás. A última palavra que Voegelin escreveu foi 'Platão'. No dia de sua morte, um salmo foi lido enquanto ele se encontrava inconsciente. Era o Salmo 25: 'Guarda-me a vida! Liberta-me! Que eu não seja envergonhado por abrigar-me em ti! Que a integridade e a retidão me preservem, pois em ti eu espero, Senhor!'. Voegelin morreu em paz enquanto este salmo era lido. Como sua esposa [Lissy Voegelin] estava muito fraca e angustiada, o salmo foi lido a Voegelin por sua empregada, uma índia americana que se chamava Hiawatha. Todos os verdadeiros filósofos, quando morrem, morrem a mesma morte. Todos os verdadeiros filósofos, quando morrem, morrem na mesma cidade."

ÍNDICE REMISSIVO

B

C

D

E

I

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

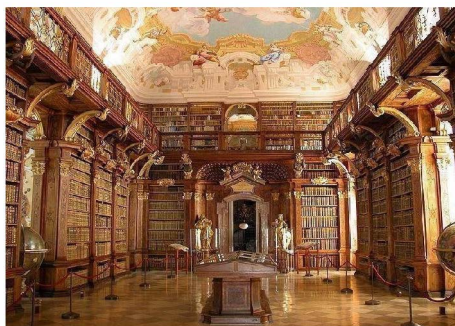
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Voegelin, Eric, 1901-1985
Reflexões autobiográficas / Eric Voegelin ; introdução e edição de texto Ellis Sandoz ; tradução Maria Inês de Carvalho ; notas Martim Vasques da Cunha. – São Paulo : É Realizações, 2007. – (Coleção Filosofia Atual)

ISBN 978-85-88062-50-4

1. Filosofia moderna 2. Filósofos – Biografia 3. Memórias autobiográficas 4. Voegelin, Eric, 1901-1985 I. Sandoz, Ellis. II. Cunha, Martim Vasques da. III. Título. IV. Série.

07-10176 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filósofos alemães : Biografia e obra 193

Este livro foi impresso pela Geográfica Editora para É Realizações, em janeiro de 2008. Os tipos usados são Minion Condensed e Adobe Garamond Regular. O papel do miolo é chamois bulk dunas 90g, e da capa, curious metallics blue steel 300g.